هو المعين

كتاب شرح فصوص الحكم * للعالم المحقق * والفاضل المدقق * صوفي زمانه * وشيخ عصره وآنه * الشيخ بالى افندى * قدس الله سره * وافاض علينا بره * ومنحنا من بعض كراماته * ونفعنا بعلومه ومؤلفاته * والمسلمين آمين *

قال في كشف الظنون الشيخ بالى افندى هو المكى بخليفة الصوفيه وى المتوفى سنة تسعمائة وستين

برخصة نظارة المعارف لعمومية بنومره ٨١٧

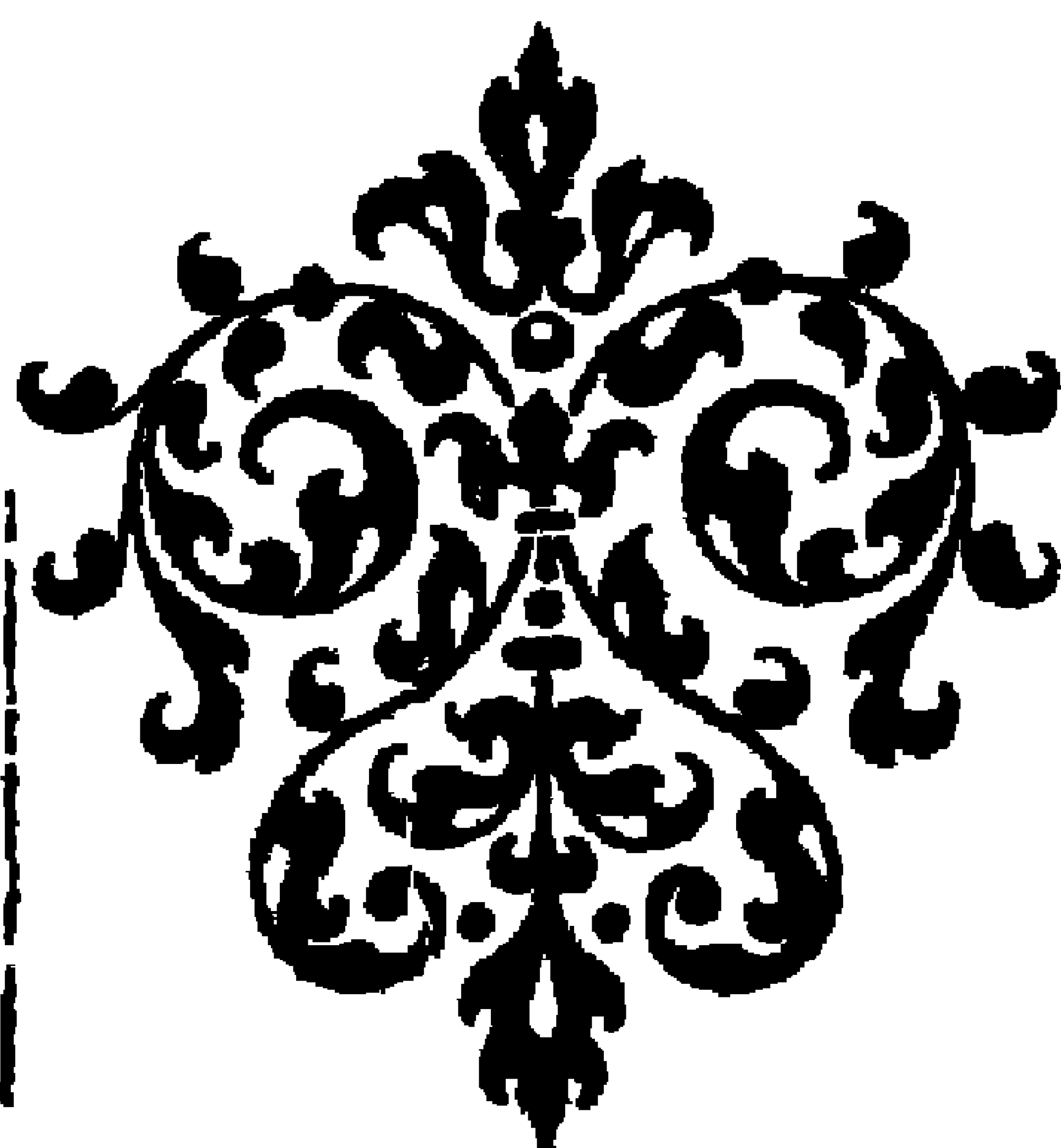
طبع في لمطبعة النفيسة العثمانية بعدما ءاعن الآفات رب البرية

در سعادت

سنه ١٣٠٩

﴿ فهرست كتاب شرح فصوص الحكم ﴾

﴿ تمت ﴾



﴿ هذا جدول يحتوى على ما فى هذا الكتاب من الخطأ الواقع لدى الطبع والصواب ﴾

صحيفه	سطر	خطا	صواب
٦٥	٣	المرائى	المرايا
٠٠	١٤	بسبب	بسلب
٦٦	١٨	مؤمنون	مؤمنو
٦٧	١٨	فى [illegible]	فى الغائب
٧١	١٠	[illegible]	بتسبيح
٧٤	٠٤	[illegible]	بالفعل
٠٠	٢١	قران	قرآن
٧٥	٠١	القران	القرآن
٠٠	٠[illegible]	القران	القرآن
٧٨	١٧	أثبات	لأثبات
٨٠	٠١	النبي	المسوى
٠٠	٢٠	هم	هو
٨٢	٠٢	شيء	بشيء
٠٠	١٨	يخبر	يجبر
٨٥	٠٤	خطت	خطئت
٨٧	١٨	تهلك	نهلك
٩٠	٠١	الخلق	الحق
٠٠	٢٠	نسبة	نسبته
٩٤	١١	السنة	السنته
٩٤	١٢	[illegible]	السنة
٩٥	١٠	قل	قال
٩٦	٠٩	وجد	اوجد
١٠٠	١٢	وآت	آت

صحيفه	سطر	خطا	صواب
٠٠٠	١٤	خيره	حيرة
١٠١	٠٢	انسمى	لمسمى
٠٠٠	٢٤	وحدانيته	وجدانيه
١٠٢	١٤	تفسيره	تفسير
١٠٣	٠٨	لاحتصاصها	لأحتصاصهما
١٠٤	٠١	كسب	لسك
١٠٤	١١	شيئية	شيئيته
١٠٥	٠٩	سلب	بسلب
١٠٥	١٥	فشهد	فيشاهد
١٠٠	١٥	اعد	للعد
١٠٨	١٢	دستع	دمتمتع
١٠٨	١٨	لشىء	لشاءه
١٠٦	٠٠	قبل	اقل
١١٠	١٦	محق	للحاق
١١١	٠١	غيردمث	غيره لذاك
١١١	٠٣	عد	الحق
٠٠٠	١٤	الحديث	الكشف
١١٢	١٢	بين الصرفين	بين طرفى
٠٠٠	١٣	مره	مسرة
١١٣	١١	بية	ابيته
١٢٩	٠٢	الأحديته	الأحدية
١٣٢	١٨	وردة	اوارد
١٣٣	٠٩	زه	ربه
٤٤٢	١٧	الصوفية دوى	الصوفيه وى
٠٠٠	٢٢	حرما	حرما

(تمت)

هو المعين

كتاب شرح فصوص الحكم * للعالم المحقق * والفاضل المدقق * صوفي زمانه * وشيخ عصره وآنه * الشيخ بالى افندى * قدس الله سره * وافاض علينا بره * ومنحنا من بعض كراماته * ونفعنا بعلومه ومؤلفاته * والمسلمين آمين *

قال في كشف الظنون الشيخ بالى افندى هو المكنى بخليفة الصوفيه وى المتوفى سنة تسعمائة وستين

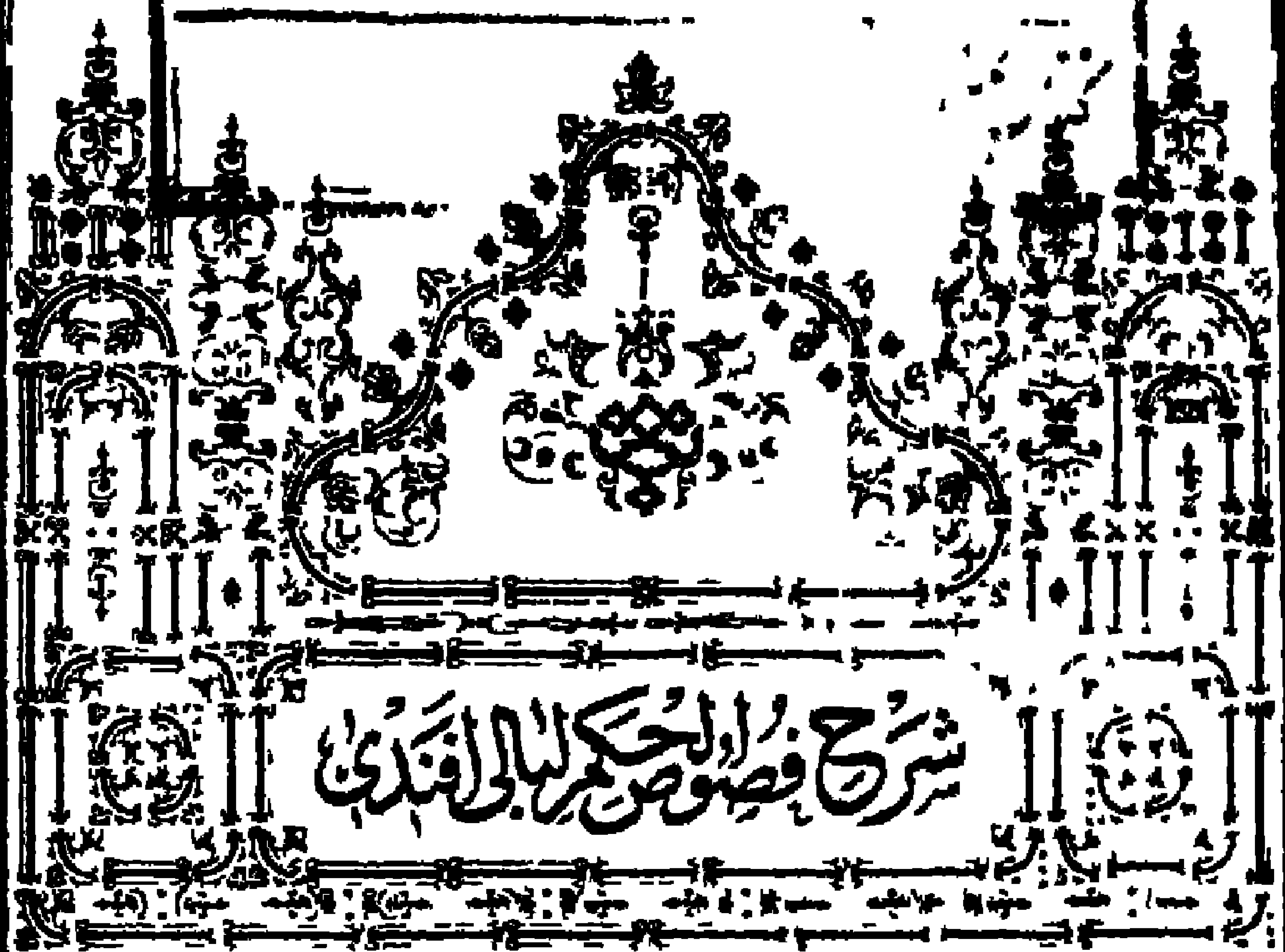
برخصة نظارة معارف عمومية بنومرة ٨٧٧



طبع في مطبعة نفيسة عثمانية *

درسعادت

١٣٠٩



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده على دين الاسلام وعلى توفيق الايمان * والصلاة على محمد عليه
السلام وعلى آله [illegible] وصحبه الكرام * (الحمد لله منزل الحكم على
قلوب الكلم [illegible] حكم على قلب الشيخ وكان انزاله مسببا-
[illegible] على قلوبهم خص الحمد [illegible] حكم على قلوبهم لان هذا المطلع
[illegible] الكمالات [illegible] فيجب تخصص الحمد به في
[illegible] وتخصيص [illegible] الحكم والانبياء مذكورين في الكتب
[illegible] قوله وما اطلعنى الله
[illegible] الاكبر وهو الروح الكلي
[illegible] (باحدية الطريق الامم) انزالا
[illegible] وهو تصديق بتوجه من عند
[illegible] التشخص في النوع وتحد النوع في الجنس

وبه حصل الحب لله تعالى بين الناس الذى يوجب محبة الله اياهم التى
توجب رحمة الله عليهم ولولم ينزل الحكم بطريق الاتحاد لوقع الاختلاف
والعداوة بينهم التى توجب عداوة الله عليهم فيستحقون عقابه فاحدية
الطريق اعظم نعمة ورحمة من الله لنا لذلك خص الحمد بها (من المقام
الاقدم) اى من المقام الاقدس عن شائبة الكثرة المراد تنزيه شان الحكم
بابلغ النزاهة (وان اختلف الملل والنحل لاختلاف الامم) اى وان اختلف
الدين والعقيدة فى فروعات الاصل اختلافا مسببا من اختلاف الامم بعد اتفاقهم
فى الاصل وهذا الاختلاف ايضا نعمة عظيمة ورحمة واسعة من الله تعالى
وبه ترتفع المضيقة وتحصل الوسعة فى الطريق التى توجب استراحة الابدان
والارواح ممن خص الحمد به فالمراد بانزال الحكم ايداعه فى قلوبهم روح
الشريعة المختصة بهم متضمنا بالاتحاد فى الاصل والاختلاف فى العوارض
(وصلى الله على ممد الهمم) على قلوب الامة بحسب استعداداتهم والتوجهات
القلبية التى تبتنى عليها جميع السعادات العلمية والعملية اى همة الرجال التى تقلع
بها حجب الجبال النفسانية وتجذب القلوب الى الله تعالى وتصل الى المقصود
(من خزائن الجود والكرم) خص الرسول عليه السلام بتقديم الخزائن الثلاثة
الكلية الذاتية والاسمائية والصفاتية فيفيض على قلوبهم منه [illegible] بقدر
استعداداتهم ومناسبتهم بالخزائن والمراد تنزيه همه وتقديسها [illegible] (قوله)
فى الكلام الابلغ الافصح الجامع بين التشبيه والتنزيه على وجه الاعتدال بحيث
لا ميل فيه الى احد طرفيه وهو القرآن الكريم [illegible] الى سائر الكتب [illegible]
كلام الرسول [illegible] الى كلام الانبياء من قبله والمقصود فى الامداد [illegible]
المقصود وان كان [illegible] فى استمداد [illegible] فهذا الامداد مخصوص [illegible]
للناس رسول [illegible] خص التصلية به فلا يخفى ان كون الامر [illegible] للاستغراق
[illegible] ان محمدا صلى الله عليه وسلم [illegible] الاسم [illegible]
يجوز ان يعطف (الى على ممد الهمم) فيخرج عن الامداد [illegible]
فيه [illegible] وكلا المعنيين حسن [illegible]

سبب التأليف وكيفيته كما هو دأب المصنفين فقال (فانى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مبشرة اريتها فى العشر الاخير من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة) اى رؤيا صالحة لوجود شرائطها فى رائيها (بمحروسة دمشق) اشارة الى عزته عن الحق بحيث لاعوائق له من الظاهر فى ذلك الزمان (وبيده صلى الله عليه وسلم) خبر (كتاب) مبتدأ اى هذا الكتاب مختص بيد رسول الله صلى الله عليه وسلم بحيث لايشترك فيه يد غيره وهو أعظم كالاته [illegible] ومراد بين عصمة شأن الكتاب وعلوّ قدره وتنزهه عن المس [illegible] فى اختصاصه واضافته الى يد رسول الله فى رؤيا صالحة (فقال لى رسول الله عليه السلام هذا كتاب فصوص الحكم) اضافة المسمى الى اسمه فسمى الكتاب الحسى باسم الكتاب المثالى لتطابقهما معنى من غير زيادة ولا نقصان (خذه) فيه عليه السلام والقاؤه مافى الكتاب على قلب الشيخ [illegible] الاغراض [illegible] والالفاظ على الهيئة [illegible] فى ترتيب [illegible] عن الاغراض النفسانية والتلبيسات [illegible] على ان كل مذكور قبل الشروع فى ابراز [illegible] هو داخل فى كتاب المعطى له [illegible] فصوص حكم فيصدق على الكلام [illegible] تقديس منزه عن الاغراض النفسية [illegible] الكلام على نفسه وعلى كل جزء من الكتاب [illegible] وغير ذلك [illegible] قول [illegible] المذكور بعدها متصل [illegible] رسول [illegible] سبوحى (ينتفعون به) [illegible] فى صورة الاخبار وفيه من [illegible] على وجه الابلغ (فقلت السمع) اخذه [illegible] الشروع بحسن [illegible] ورسوله واولى الامر منا كما

امرنا) تخصيص الطاعة بالمذكورين بالجمع المطلق اشارة الى ان طاعة احدهم عين طاعة الآخر فلا اختلاف فى اصل الطاعة لان الطاعة فى الكل للاحكام الالهية* وعطف رسوله باظهار اللام اشارة الى انه عليه السلام مرتبة الصفات فلا يستر ذاته تعالى بل يظهره و يبين الاحكام الالهية* وعطف اولى الامر باضمار اللام اشارة الى ان اولى الامر مرتبة الافعال فالعطف اشارة الى ظهور الحق واحكامه فى مراتب افعاله والاضمار اشارة الى ستره فيها* ولما بين سبب حصوله فى قلبه وهو فيضه عليه السلام بقوله خذه واخذه بقوله فقلت السمع والطاعة والامر بالاخراج ليس من اسباب الوجود الذهنى بل من اسباب الوجود الخارجى فيكون الرسول واعطاؤه مثلا مقدمة كلية من الشكل الاول والشيخ و خذه بقوله فقلت السمع مقدمة اخرى صغرى فبهذين المقدمتين الصحيحتين اوجد الله تعالى روح هذا الكتاب فى قلب الشيخ شرع فى بيان سبب وجوده فى الشهادة وكيفية الاخراج على الوجه الذى امر فقال (فحققت الامنية) ثبات المطلوب وتصويره فى ذهنه قبل الابراز اليه (واخلصت النية وجردت القصد والهمة الى الاشتغال بالاغراض النفسية سر) وع الـ(نية فهذه الا امة التى كانت كالمقدمتين مشكل الاول منتجتين منتجة الصدقة بثبوت وجه الله تعالى هذا الكتاب المعطى له من يد رسول الله عليه السلام فى الشهادة ...ض ...هة الكتاب عن التلبيس على الوجه الذى ظهر ... فى وجوده مثل ما كان فى يد رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوده العلمى ووجوده الشهادى فعلى هذا لا يجوز اضافة الامنية الى الرسول عليه السلام ولا يلزم العدول عن حقيقته الى المجاز بلا نكتة التى يستلزم تنافر الكلام وخلوه عن سلس خلوه وهو مخل الفصاحة (الى ابراز هذا الكتاب) ثبت فى الخارج بتعبير المؤيد الا ... من الكتاب ثابت تحقق فى ذهنى وفى يد رسول الله الذى ترجمت وجوده الشهادى من وجوده المثالى و ... (كما حده لى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان) ... * ... كلامه ... لا يجوز ان يكون كل منها ... من تحقيق الامنية وتخليص النية وتجريد

القصد والعصمة من التصرفات الشيطانية فى صورة الحق ازال هذه الشبهة فقال (وسئلت الله ان يخلى فيه) اى فى هذا الكتاب (وفى جميع احوالى) من الامور الدينية والدنيوية وتعميم السؤال للمبالغة فى التنزيه (من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان) اى حجة وغلبة فانه تعالى اجاب ماسأل عبده لقوله تعالى (اجيب دعوة الداع اذا دعان) ولقوله (ادعونى استجب لكم) ولا يحتمل تسلط الشيطان فى عمله ببركة هذا السؤال الخالص المخلص لله تعالى * ولما ورد من ظاهر الكلام ايضا ان يقال هب ان التنزيه قد حصل بهذا الدعاء فى اسبابه القلبية فلم لا يجوز ان يقع التلبيس فى اسبابه الصورية من الرقم والنطق والقلب حين التوجه الى الرقم او النطق عمم التنزيه عن التلبيس بابلغ الوجوه فقال (وان يخصنى فى جميع ما يرقمه بنانى) من الكتاب وغيره قدم اهتماما بالتنزيه لزيادة قربه من الخطأ والتلبيس فتنزيهه اهم من غيره (و) فى جميع (ما ينطق) اى يتلفظ (به لسانى) من الفاظ الكتاب وغيره (و) فى جميع (ما ينطوى) اى يشتمل عليه (جنانى) بفتح الجيم اى قلبى من معنى الكتاب وغيره وتاخيره اشارة الى انه قد حصل تنزيهه سابقا وذكره ههنا اهتماما بشانه فى التنزيه و (اى وان لم يحصل التنزيه سابقا لقدم على غيره ههنا او اشارة الى الجهتين اعنى جهة حصوله فى ذهنه وجهة وسيلته للوجود الخارجى فهنا تأخره من حيث حصوله فى الذهن وههنا من حيث الوسيلة (بالالقاء السبوحى) ى وان يخصنى بالالقاء المنسوب الى السبوح اى المنزه عن مداخل الالقاء الشيطانى (والنفث الروحى) اى وان يخصنى بفيض الروح الاعظم على الارواح المقدسة عن التصرفات الشيطانية (فى الروع النفسى) اى فى القلب المنسوب الى الصدر ظرف للنفث و الالقاء على سبيل التنازع بضم الراء وسكون الواو وبفتح النون وسكون الفاء (والتأييد الاعتصامى) اى وان يخصنى مع التأييد المنسوب الى الاعتصام الذى من التأييد واعتصم به الاعتصام فقد هدى الى صراط مستقيم * ولما بين كيفية وصول ما يرد من رسول الله عليه السلام على اوجه التنزيه عن التلبيس بقوله فانى رأيت رسول الله عليه السلام الى ههنا بين كيفية وصول ما يرده الى الشهادة على ابلغ وجوه التنزيه عن التلبيس بقوله تحققت الامنية واخلصت النية اراد ان يبين ما هو

المقصود منه فقال (حتى اكون مترجما) ولما اوهم من ظاهر العبارة انه مترجم فى المعنى متحكم ومتصرف فى اللفظ من عند نفسه دفع هذا الوهم بقوله (لا متحكما) يعنى ان معانى الكتاب والفاظها ونظمها وترتيبها وتعبير معانيها بعبارة دون عبارة وكتابتها وغير ذلك من الاحوال كل ذلك من القاء الحق بالتأييد الاعتصامى وليس له تحكم وتصرف فى ذلك فيكون مترجما على الوجه الكلى لان مسئلته تم جميع ذلك فتشتمل الترجمة على كل واحد منها فلا وجه لتخصيص الترجمة فى المعانى دون الالفاظ (ليتحقق من وقف عليه من اهل الله اصحاب القلوب) هذه علة للترجمة واصحاب القلوب بدل من اهل الله بدل البعض من الكل (انه) مفعول ليتحقق اى الكتاب بجميع اجزائه ومراتبه مثالا وذهنا وخارجا ولفظا وكتابة (من مقام التقديس) وهو مجموع ماذكر من مبشرة وتخليص النية وتجريد القصد والمسئلة على الوجوه المذكورة يدل عليه قوله (المنزه عن الاغراض النفسية التى يدخلها التلبيس) فيكون ابعد عن احتمال التلبيس فيه بل لا يحتمله اصلا لطهارته باصله وكليته فالمراد اعلام قدره وتقديسه بحيث لا كتاب له ولغيره من المصنفين من اهل الله فى هذا الفن يصل الى مرتبة هذا الكتاب فى تقديسه وعلو شانه لانعدام هذا التقديس بانعدام بعض شرائط هذا الكتاب فى غيره فيحتمل الاغراض النفسية (وارجو أن يكون الحق تعالى لما سمع دعائى) هذا لسان ادب مع الله (قد اجاب ندائى) تحقيق للاجابة على اليقين واخبار عن وقوعه ليزداد الطالب الصادق تصديقا وترغيبا فيه لانه لما امر باظهاره اقتضى الحكمة اجابة المسئلة فى حقه من اسباب اظهاره على احسن الوجوه فما القى فى هذا المسطور شيئا من المعانى والالفاظ (الا ما يلقى الى) بالالقاء السبوحى (و) كذلك (لا انزل فى هذا المسطور) شيئا (الا ما ينزل على) اى ما ودع فى من يد رسول الله عليه السلام ما علم رضى الله عنه ان الطالبين الصادقين علموا قدر الكتاب مما ذكر وصدقوه فى قال واحبوه محبة شديدة غالبة على اختيارهم فخاف عليهم ان ينسبوا اليه اسوة كما هو مقتضى غلبة محبة فضلوا واضلوا عن الهداية لخروجهم عن حد الاعتدال اراد حفظهم عن

هذه المهلكة المخوفة عليهم فقال (ولست بنبيّ ولا رسـول ولكني وارث ولا آخرتي حارث) اوجواب عن سؤال ناش مما ذكر للطالبين الصادقين فكأنهم قالوا علمنا وصدّقنا بماذكر أن الكتاب كذا وكذا وما كنا نعلم كيف انت أنبيّ امرسول ام وليّ من الاولياء الذى لاوليّ مثله وفوق مرتبته لان من جاء بمثل هذا الكتاب لا يكون غير ذلك فاجاب بما هو عليه فى نفس الامر اولما بين مرتبة الكتاب لزم بيان مرتبة نفسه من الكمال واعظم الكمالات الانسانية النبوّة والرسالة ثم الورانة فاخرج نفسه منهم بقوله ولست بنبيّ ولارسوله وادخله فيهم من حيث العلوم الالهية والتجليات الربانية بقوله ولكني وارث ومن حيث الاعمال بقوله ولا آخرتي حارث اى لاسباب ملاقات ربي كاسب (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولايشرك بعبادة ربه احدا) اذكل الانبياء حارث لامور آخرتهم وفيه دلالة على ان الكمل ان كانوا يعبدون الله يريدون اجر الآخرة من دخول الجنة والنجاة عن النار يكون عبادتهم خالصا مخلصا لله اذ أرادتهم هذه عين ارادة الله فلا يعبدون الله فى كل مقام الالله وبالله خالصا مخلصا عن الاغراض النفسانية * وقوله ولكني وارث يدل على ان علوم الاولياء والكمل مكتسبة لكن لا بطريق نظر فكرى لان الورانة لاتكون الاللقرابة والقرابة مكتسبة بالعمل الشرعى وتبديل الصفات الردية وان كان العلوم الالهية حاصلة عن كشف آلهى لكنه بسبب قرابة النبوّة* (شعر فمن الله فاسمعوا * والى الله فارجعوا *) اخبار فى صورة الانشاء عن افناء وجوده فى الله بالكلية فى ابراز الكتاب بحيث لايبقى من الوجود الكلي اثر ولوكان عدميا واشارة الى انه قد وقع بعد تكميل النفس وقطع مراتبها يعنى اذا سمعتم الفاظا من لسانى فاسمعوا فقد سمعتم من الله لامنى لفناء المنية فيه واذا رجعتم فى ادراك معانيه وكشف اسراره وحل مشكلاته باستمدادكم من روحانيتي فارجعوا فقد رجعتم الى الله لا اليّ لفناء مرجعيتي فيه ففى اىّ شئ سمعتم ورجعتم فقد سمعتم من الله ورجعتم اليه فانى فان فى الله بالكلية فى ابراز هذا الكتاب فهذا اختصاص آلهى به دون سائر كتبه فعظموه واعلموا

قدره بادراك معانيه وكشف إسراره وتعليه الى طالبيه (فاذا ما سمعتم) ما زائدة لتأكيد العموم (ما*اتيت به فعوا *) امر للطالبين يعنى خذوه منى كما اخذت من رسول الله وانظروا مافيه وادركوا معانيه الكلية واحفظوا فى قلوبكم وهو مرتبة علم اليقين ثم امرهم بعد ذلك الى درجة عين اليقين حتى لايقنعوا به فقال (ثم بالفهم) اى بسلطان القوى ثم لبعد الدرجتين فى الفصل (فصلوا ا مجمل القول) يعنى ثم ادركوا بالفهم تفصيلاً من الاصول الكلية الحاصلة فى قلوبكم اجمالاً ما تشتمل عليه تلك الاصول من الفروعات ثم امر الى درجة حق اليقين بقوله (واجمعوا ا) ثم اجمعوا فى الادراك بين الاجمال والتفصيل بحيث لايحجب ادراك احدهما عن ادراك الآخر واذا ادركتم بهذا المقام وتحققتم به فقد حصلتم المساواة بينى وبينكم فى رتبة الاحاطة واخذتم الكتاب منى كما اخذت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه بشارة عظيمة للطالبين اللهم ارزقنا فاذا حصل المساواة فقد وجب عليكم الافاضة للطالبين فاذا افضتم فقد حصلتم المساواة فى الابراز وهو معنى قوله (ثم منوا به) امر بالتعليم اى بتعليكم خالصا مخلصا عن الاغراض النفسية يعنى القوا معانى الكتاب واسراره (على ا طالبيه) كما القى الله عليكم بمنه ورحمته والمراد بالطالب كل مؤمن يصدق الكتاب ويشتغل بقرائته من اهله طالبا للاطلاع بحقائقه واسرارهم سواء استحق بالفعل اولم يستحق (ولا تمنعوا *هذه الرحمة التى ا وسعتكم) بقولكم لغير المستحقين اى للطالبين الغير المستحقين اذهب وا كتسب الاستحقاق بالرياضات ثم اطلب اوللمستحقين انتم قد وصلتم درجة الحقيقة والكشف فما حاجة لكم به فاذا يخاف عليكم استحقاق الذم (فوسعوا ا) فاذا وسعتم فقد ارشدتم الطالبين الناقصين الى درجة الكمال ببركة تعليم الكتاب وتعلمه وأفدتم الكاملين الفائدة الجديدة التى لم تحصل لهم بدون هذا الكتاب فحينئذ استحققتم المدح بالشرع المطهر المحمدى (ومن الله ارجو) لا من غيره (ان اكون ممن ايد) اى ممن ايده الله بالتأييد الاعتصامى وهو تجليه له بالربوبية وظهوره بكمال المالكية (فتأيد) قبوله هذا التجلى وظهوره بكمال العبودية وهومقام عبوديته

(وايد) آخرين بحسب استعداداتهم بمثل ما ايد به وهو مقام ربوبيته وارشاده وتكميله الطريقة وهو مقام التجلي الذاتي يسر الله لمن يشاء من عباده وقيد وممن رباه الله وادبه (بالشرع المحمدي المطهر وتقيد) انقياده واطاعته الشرع وقيد آخرين بمثل ما قيد به وهو تكميل الشريعة فاخبر عن نفسه رضي الله عنه بلسان الادب بانه مكمل الشريعة والطريقة ترغيبا وارشادا للطالبين الى هذا المقام واشارة الى ان من ايد بهذا الكتاب فتأيد وايد نال درجة الحقيقة وتحقق بتكميل الشريعة والطريقة وفي تأخير الشريعة اشارة الى ان تكميلها لا يكون الا بعد تكميل الطريقة وان كانت الطريقة لا تحصل الا بها فمن ادعى الحصول بدون الشريعة فقد كذب فحقيقتهما حقيقة واحدة وهي الامر الالهي الذي روحه الطريقة وبدونه الشريعة مثل حقيقة الانسان روحا وبدنا (وحشرنا في زمرته كما جعلنا من امته) ظاهر لما فرغ عن ذكر ما وجب تقديمه شرع الى ابراز الكتاب من الوجود المثالي وان شئت قلت من الوجود الذهني على ما رآه الى الشهادة مع بيان ان الترتيب المخصوص والعدد المعين ليس برأيه ليثبت كذا انه ليس بمصنف في هذا الكتاب بل مترجم من اللسان المثالي الى اللسان الشهادي قال (فاول ما ألقاه المالك) اي مالك يوم ابراز الكتاب اذ ما تجلى الله للشيخ بالتجلي الذاتي القهاري الا في يوم الابراز كقوله تعالى (مالك يوم الدين) (على العبد) اي على عبده في هذا اليوم لظهور عبوديته بكماله فيه واختصاصه العبادة به اختصاصاً تاما فيكون عبداً محضا فكان في سائر الايام ليس عبداً بالنسبة اليه كقوله تعالى (اياك نعبد) فتحقق بقوله تعالى (مالك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين) وهذا المعنى من رموز الشريعة واشاراته اللطيفة التي لا تحصل الا لمن تنور قلبه بنور البصيرة ويجوز أن يراد بالمالك الرسول عليه السلام اي اول ما امره المالك على طريق الالقاء للابراز الى العالم الشهادي اذ القاء الفصوص على الهيئة المذكورة على الشيخ ليس الا وهو امر عليه للاخراج من العالم المثالي الى العالم الشهادي فيكون مأموراً في الترتيب فدل قوله فاول ما ألقاه على ان ابراز كل فص بل كل معنى في هذا الكتاب يلفظ بامر الرسول على حده جزأ فجزأ بعد امره

على الوجه الكلى بقوله خذه واخرج به الى الناس فالامر بالاخراج غير الامر بكيفية الاخراج فامر بهما فاخذ للاخراج من يد الرسول فصا بعد فص لا جملة ففيه زيادة تنزيه من التصرف من عند نفسه وانما القى اليه هذا اولا لان كلمته اول الموجودات واصلها وانما قال المالك لانه هو المالك لما بيده كما قال وبيده عليه السلام كتاب فهو صاحب الكتاب وانما قال العبد لان من امتثل اوامر سيده فهو عبد كما قال فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله (من ذلك) الكتاب المثالى المرسوم الذى بيده عليه السلام فمن للتبعيض المتضمن لمعنى الابتداء لان من تدل على ان الكتاب مبدأ موضع الالقاء وذلك اشارة الى علو مرتبة الكتاب فاطلعه الله تعالى اولا معانى الكتاب بلا صورة ورسم وترتيب لانه اطلاع سرى مجرد من الصورة ثم اعطاه الرسول الكتاب للابراز مرسوما بغير عبارة على هذا الترتيب المخصوص فالعبارة مستندة الى الشيخ بالتأييد الاعتصامى وهو العربى الفصيح اللسان العارف باللغات العربية واصطلاحات كل طائفة والمعانى المرسومة من الرسول لقوله كما حدلى رسول الله والمعانى المجردة من الله تعالى لقوله ولما اطلعنى الله فذلك الكتاب لاريب فيه وانما لم يقل على قلب العبد ليدل على ان نسخة هذا الكتاب هو الكتاب المثالى الذى بيد رسول الله عليه السلام مع المعانى المرتسمة فى قلبه المأخوذة من الصور المرتسمة فيه فحين ابرز فقد أحاط ظاهره وباطنه ونظر فيه بقلبه وبصر عينه كما قال وجردت القصد والهمة فلا يقع من جانبه خطأ اصلا فهو صحيح مطابق بالاصل الصحيح فان من حفظ الالفاظ فى قلبه وكتب هذه العبارات من النسخة الصحيحة المطابقة لما فى القلب فقد كتب من النسختين الصحيحتين المنظورتين ببصر القلب والعين فلا يحتمل الخطأ لصحة الاصل واهتمام الكاتب ولذا قال ألقاه ولم يقل ألهمه فان الالقاء يشعر بان يكون الملقى صوريا كقوله تعالى ﴿ انى القى الى كتاب كريم ﴾ وقوله تعالى ﴿ والق عصاك ﴾ الى غير ذلك فهذا القول آكد دلالة على نفى احتمال الخطأ من الهمه على قلب العبد

فص حكمة الهية فى كلمة آدمية

اعلم ان الفص فى هذا الكتاب على اربعة معان احدها الفص الكلمة

نص على ذلك بقوله وفص كل حكمة الكلمة المنسوبة اليها بجعل الفص
مبتدأ والكلمة خبرا وبقوله فتم العالم بوجوده فهو من العالم كفص الخاتم
من الخاتم فبهذا المعنى يكون ارواح الانبياء بمنزلة الفص من الخاتم ووجوداتهم
بمنزلة الخاتم من الفص وثانيها الفص القلب واليه اشار بقوله فص حكمة نفثية
وغيره من الفصوص المذكورة بعده بجعل الفص مبتدأ والظرف اعنى فى كلمة
سادّاً مسدّ الخبر وحينئذ يكون قلوب الانبياء بمنزلة الفص من الخاتم وارواحهم
بمنزلة الخاتم من الفص وثالثها الفص الحكمة اى العلوم المنتقشة فى ارواحهم
وان شئت قلت فى قلوبهم لقوله منزل الحكم على قلوب الكلم وحينئذ يكون
علومهم بمنزلة الفص من الخاتم وارواحهم بمنزلة الخاتم من الفص واليه اشار
بقوله ومما شهدته مما نودعه حكمة آلهية ولم يذكر الفصوص فى عدد الحكم
اشعاراً باطلاق الفص على الحكمة ورابعها الفص خلاصة الحكمة فقد
نص عليه بقوله فاوّل ما ألقاه المالك على العبد فص حكمة آلهيه الخ
فيكون الخلاصة بمنزلة الفص من الخاتم والحكمة بمنزلة الخاتم من الفص
فبهذه الاربعة تم الغرض من التشبيه وهو اعلام دورية الوجود
فى المراتب كلها (فاوّل ماألقاه) مبتدأ و(فص) خبره مضاف الى
(الحكمة) اضافة العام الى الخاص وهى بمعنى من لجواز اطلاق الفص
عليها و (فى كلمة آدمية) ظرف للحكمة الآلهية فيكون المعنى فاوّلُ ماألقاه
المالك على العبد خلاصة العلوم الآلهية الحاصلة فى كلمة آدمية فظهر لك ان
المراد بالفص ههنا بمعنى الخلاصة وانما قدم بيان هذا الفص على تعداد
حكمه مع ان دأب المصنفين عكسه تعظيماً لشانه لاشتماله على جميع مايشتمل
عليه الفصوص المذكورة فى الكتاب مع زيادة فكأنه يستحق ان يكون كتاباً
مستقلاً مقابلاً لسائر الحكم (لما شاء الحق) اى لما اقتضى الحق بالحب الذاتى
* هذا شروع فى بيان حقيقة الكلمة الآدمية مع لوازمها من الختمية والخلافة
والفصية وغيرها الى قوله ثم نرجع الى الحكمة لتوقف معرفة الحكمة على
معرفتها حتى نعلم منه حكمة ايجاد العالم لما ههنا عبارة عن الامداد المعنوى

من الازل الى الابد بمقارنة المشية الازلية ولم يقل لما اراد جريا للكلام على عادة الناس فان عادتهم فى حصول مراداتهم التعليق بالمشية لا بالارادة الحق هو اسم للذات الثابت بنفسه المثبت لغيره ولم يقل الله مع انه انسب للعادة ليعلم ان السلطنة فى ايجاد الكون الجامع لهذا الاسم وسائر الاسماء الحسنى توابعه لذلك ذكر فردا حيث قال لما شاء الحق وجمعاً بقوله من حيث اسماؤه الحسنى فانه من الاسماء الحسنى فقد ذكر تكراراً اجمالاً وتفصيلاً تعظيماً لشانه (من حيث اسماؤه الحسنى) اى من حيث انه جامع لاسمائه الحسنى (التى لايبلغها الاحصاء) اى لايمكن العدّ الاالله لانها غير متناهية (ان يرى اعيانها) هذه صفة لله تعالى وعلة غائية لايجاد الكون الجامع لاقتضاء هذه الايجاد ان يكون علته الغائية من جانب الموجود ومن كمالاته واماقوله تعالى (وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون) اى ليعرفون فهو صفة للمخلوقات وعلة غائية لاعطاء الحق وجوداتهم الخاصة بهم بحسب الاوقات فذلك الايجاد يقتضى ان يكون العلة الغائية من طرف المعلول وكمالاته فلاوجه لايراد الشارح فى هذا المقام قوله تعالى (كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف) الحديث لانه صريح فى بيان العلة الغائية لايجاد الجزئيات والمقصود ههنا بيان العلة الغائية لايجاد المادة الكلية فيختلف العلتان الغائيتان باختلاف الايجادين (وان شئت قلت ان يرى عينه) فقد اسند المشية المتعلقة بالرؤية بقوله ان يرى اعيانها الى الفيض المقدس والى الفيض الاقدس بقوله ان يرى عينه واشار الى اتحادهما بقوله وان شئت (فى كون) اى فى موجود (جامع يحصر الامر) المطلوب رؤيته وهو اعيانها اوعينه قوله لكونه علة للحصر اى الموجود الجامع متصفا بالوجود الجامع بين النشأة الروحانية والجسمانية كما قال فيما بعد فحازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود (ويظهر به) اى بسبب الكون الجامع (سرّه) اى سرّ الحق وهو عينه (اليه) اى الى الحق لكونه مجلاً بالجزء الاخير الذى هو آدم فقوله ويظهر اشارة الى انه لابد من الجلاء لعدم الظهور بدونه وقوله فى كون جامع يحصر الامر يدل على العلة المادية بالمطابقة وعلى الصورية بالتضمن وعلى

الفاعلية بالالتزام * وقوله ويظهر يدل على العلة الغائية فالتعريف مشتمل على العلل الاربع يعنى لما اقتضت ذات الحق بالحب الذاتى ان يرى ذاته بجميع اسمائه فى خارج علمه فى مرآة يحصل مراد الله تعالى فيها وقد علم الله فى علمه الازلى ان هذه المرآة هى الموصوفة بالصفة المذكورة اوجده من العلم الى العين فهى النشأة الانسانية المسماة بكلمة آدمية فجواب لما شاء محذوف للعلم به اى لما شاء ان يرى عينه فى العين اوجد الكلمة الآدمية من العلم الى العين ليوصل مطلوبه تعالى فتم المقصود وهو رؤية الله تعالى عينه فى الموجود المكمل بالصفات المذكورة وهى الجمع والحصر واظهار سره اليه فانه اذا لم يكن على هذه الصفة لم يكن مرآة للرؤية المطلوبة ويظهر بالرفع معطوف على يحصر ولا يحسن ان يعطف على يرى لمنع الضمير العائد فى به الى الكون كما لا يخفى مع ان قوله ان يرى عينه دون ان يقول ان يبصر او يعلم او يظهر اوغير ذلك من الصفات التى تحصل له بوجود هذا الكامل ايماء وتنبيه على ان تعلق الحب الذاتى اولا وبالذات الى الرؤية والى غيرها بتبعية الرؤية فانه تعالى اشد شوقا الى اتصافه بهذه الصفة من غيرها فاذا عطف قوله ويظهر على قوله يرى تفوت هذه الفائدة ولان الظهور من اسباب الرؤية فما لم يكن الشئ ظاهرا لم يكن مرئيا فلا يعطف عليه فى هذا المحل المطلوب سببيته يعنى ويظهر به سره اليه حتى يرى عينه لظهور سره اليه بسبب الكون الجامع ، ولما يوهم كلامه سؤالا وهو أن ما ذكرتم من ان المقصود من ايجاد العالم رؤية الله تعالى نفسه يدل على ان الرؤية علة غائية للايجاد وليس كذلك لان رؤية الله تعالى نفسه صفة ازلية ثابتة له قبل وجود العالم والعلة الغائية بحسب الوجود الخارجى يجب ان يكون موجودا بعد وجود المعلول فلا يتوقف ثبوت الرؤية له على وجود العالم بل الذات تستقل بها كسائر الصفات فلا يتعلق الغرض لاجلها الى ايجاد العالم اراد أن يجيب عنه ويثبت دعواه على طريق الشكل الاول بقوله (فان رؤية الشئ نفسه بنفسه ما هى) اى فى الحكم (مثل رؤية نفسه) وانما قلنا فى الحكم اذهما متحدان فى حقيقة الرؤية فلا معنى لنفى المثلية مطلقا بل فى الحكم (فى امر آخر يكون له كالمرآة) وانما لم يقل ما هى عين رؤية نفسه ابدا لما

(بعينيتهما)

بعينيتهما بحسب الاحدية لجواز سلب مثلية الشئ عن نفسه يقال الشئ
ليس مثل نفسه وانما لم يقل فى المرآة لان عدم المماثلة فى المرآة الحسية
لم يشتبه على احد من الناس وانما الاشتباه فى مثلها فلذلك قال كالمرآة ليعم
الدليل (فانه) الضمير للشان (تظهرله) اى للشئ (نفسه فى صورة يعطيها)
اى يظهرها (المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له) اى للشئ (من غير
وجود هذا المحل) كما قال وقد كان الحق اوجد العالم (ولا تجليه) اى
من غير تجلى المحل له اى للشئ الناظر ومعنى تجلى المحل ظهوره اليه على الجلاء
كما قال فكان آدم عين جلاء تلك المرآة واما ماقاله الشارح من انه * ولما كان
الرائى هنا هو الحق عبر التقابل بالتجلى فضمير تجليه للحق وضميرله للمحل فظاهر
انه تصرف ناش منه من عدم علمه بمراد الشيخ كيف فان المراد من قوله فان
رؤية الشئ الى قوله وقد كان اوجد العالم اثبات عدم المماثلة على العموم
حتى يلزم منه ثبوت الخاص وهو عدم مماثلة الرؤيتين المخصوصتين بالحق
فارجاع الضميرين الى ماقاله الشارح ينافى ذلك وليس المراد من ايراد الدلائل
فى هذا الكتاب بل فى كتب هذا الفن لاكتساب المجهولات بطريق فكرى
بل المقصود منه تفهيم واراءة للطالبين المعانى التى لا تحصل الا عن كشف
الهى فى مقدماتهم المسلمة عندهم ليعتقدوا وجود هذا الفن الشريف ويتركوا
علومهم المكتسبة بطريق نظر فكرى ويرغبوا تحصيل هذا الفن ويبتغوا
اليه الوسيلة فلا يظن ان علوم الشيخ رضى الله عنه رسمية مكتسبة بنظر فيكون
من جملة علماء الرسوم * لما ذكر أن المشيئة الالهية تقتضى لرؤية عين الحق كونا
جامعا متصفا بالصفات المذكورة فهو آدم عليه السلام فكانه سأل سائل كيف
اوجد الحق آدم فاراد أن يبين كيفية ايجاده وحقيقته وبعض مايحتاج اليه من
اللوازم بقوله وقد كان وحينئذ يكون حالا عن ضمير اوجد فى اوجد آدم وهو
جواب لما شاء حذف للعلم به وان كان جواب لما قوله فاقتضى الامر بكون
حالا عن فاعل لماشاء ودخول الفاء لبعد المسافة بين الشرط والجزاء واما
قول الشارح اعتراض وقع بين الشرط والجزاء على ان قوله فاقتضى جواب

لما والواو للحال فلا ينبغي هذا القول منه لعدم مناسبة الاعتراض بهذا المقام مع كون الواو للحال ينافي الاعتراض (وقد كان الحق اوجد العالم كله) من العلم الى العين قبل ايجاد آدم (وجود شبح مسوّى لاروح فيه) مثل الطين في حق آدم والنطفة في حق اولاده وهو ظلمة وخلق محض لا يهتدى به الى شئ وانما اوجده اوّلا على هذا الطريق ثم جلى بآدم لان المرآة لا تكون الا من كثيف ظلماني ولطيف نوراني (فكان) العالم بدون آدم (كمرآة غير مجلوّة ومن شان الحكم الالهي) اى وقد كان من اقتضاء حكم الحق (انه ماسوّى محلا الا ولابد أن يقبل) ذلك المحل روحا آلهيا بسبب تسوية الله تعالى (عبر عنه) اى عن الروح الالهي (بالنفخ فيه) واما القول بارجاع ضمير عنه الى القبول فليس بمناسب اذ القبول صفة المحل القابل والنفخ بمعنى اعطائه القابلية والاستعداد صفة لله تعالى لا بمعنى اخراج الهواء من جوف النافخ وادخاله في جوف المنفوخ فيه فانه محال في حقه تعالى فلا يعبر احدهما بالآخر (وما هو) اى ليس ذلك القبول (الا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوّاة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال) فالعالم المسوّى بدون الروح الالهي بمنزلة المرآة الغير الصقيلة وبالروح الالهي بمنزلة الصقيلة فكما ان المرآة بسبب جلائه تقبل صورة من يحاذيها وتعطيها لصاحبها كذلك العالم بسبب قبول الروح الالهي يقبل التجلي الدائم الذي هو ظهور عينه اليه في ذلك المحل المكمل (وما بقي) شئ من المذكور ولم يعلم حاله (الا قابل) فانه لما ذكر ولم يبين انه اثر للحق ام لا لزم بيانه حتى ينكشف حقيقة الحال فقال (والقابل) اى المادة القابلة للتسوية واستعدادها للروح الالهي وقبولها لها وغير ذلك من لوازمها الذاتية كل ذلك (لا يكون) اى لا يحصل (الا من فيضه) اى من تجلية (الاقدس ٣) من الكثرة الاسمائية فهذه كلها غير مجعولة اذ كل ما حصل من التجلي الاقدس غير مجعول كالماهيات واستعداداتها الحاصلة منه واما استعدادها لقبول التجلي الدائم الذي من الفيض المقدس (٧) فهو مجعول اذ لا يحصل هذا الاستعداد الا من قبول الروح الالهي وهو اى نفخ الروح من الفيض المقدس والمراد بالفيض

(٣) الفيض الاقدس وهو عبارة عن التجلي الحبي الذاتي الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية ثم العينية كما قال (كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف) الحديث (٧) الفيض المقدس عبارة عن التجليات الاسمائية الموجبة لظهور ما اقتضته استعدادات تلك الاعيان في الخارج فالفيض المقدس مترتب على الفيض الاقدس فبالاول يحصل الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصليه في العلم وبالثاني يحصل تلك الاعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها

كون الجود الالهي سببا لحدوث انوار الوجود في كل ماهيه قابلة للوجود بلا انفصال من الله تعالى واتصال الى الماهية القابلة كفيضان الصورة على المرآة فان صورة الانسان مثلا سبب لحدوث صورة تماثلها في المرآة المقابلة بمحاذاة الصورة فليس فيهما انفصال واتصال وكذلك نور الشمس سبب لحدوث شئ يناسبه في النورية على الحائط لا بمعنى انه ينفصل شعاع من جرم الشمس ويتصل بالحائط ويبسط عليه وهو خطأ واما فيضان الماء من الاناء على اليد فانه انفصال جزء من الماء عن الاناء واتصاله على اليد هذا ما ذكره الامام محمد الغزالي قدس سره (فالامر) اى كل الموجود سوى الله تعالى من الموجودات العلمية والعينية (كله) تأكيد للاستغراق (منه) اى حصل من الله تعالى على الوجه المذكور (ابتداؤه وانتهاؤه واليه يرجع الامر كله) باستهلاكه بتجلى الحق كل آن او بتجليه عند القيمة الكبرى فبقى مجردا عن اللواحق العارضة ويتصل اليه تعالى (كما ابتدأ منه) يعنى على الهيئة التى تكون الابتداء عليها يعنى ان ذوات الاشياء واحوالها من الابتداء والانتهاء والرجوع اليه تعالى كل ذلك من الله تعالى ويلزم على ارباب العقول ان يقال اذا كان جميع ذوات الاشياء وجميع احواله من الاوصاف والافعال والاقوال من الله تعالى يلزم الجبر المحض وهو خلاف ماذهب اليه اهل السنة فنقول انما يلزم ذلك ان لو كان القوابل من الفيض المقدس وليس كذلك وقد صرح بقوله والقابل لا يكون الا بالفيض الاقدس وانما لم يقل وما بينهما تحقيقا لما ذهب اليه من ان العالم كله عرض لا يبقى زمانين اذ لا بين حينئذ وهو ابتداء وانتهاء بالجهتين ومقصوده رضى الله عنه من هذا الكلام بيان كمال احاطة الحق للاشياء ليزول ماذهب اليه من العقول الضعيفة من ان الكون اذا كان سببا لرؤية الحق عينه كان محتاجا اليه للحق تعالى فى حصول ذلك الكمال له تعالى عن الاحتياج الى ماسواه وليزول الشبهة العارضة لها من ان ما ذكرتم من القوابل ليست باثر للحق تعالى لان القوابل هى الماهيات والماهيات ليست بمجعولة فلم يجز فى استكمال بعض كمالاته ان يتخذ اسبابا مغايرة لذاته تعالى خارجة عن صنعه فلما قال وما بقى الا قابل

الى قوله فاقتضى الامر زالت الشبهتان معاً لثبوت ان كونه محتاجا اليه من الله تعالى وان القوابل فائضة منه بالفيض الاقدس فالله تعالى قادر بذاته على ايجاد الكمالات التي توجد بسبب الغير لكن وجودها به اكمل من وجودها بدونه ولذلك وقعت به ولم تقع بدونه فلا نقص فى حق الله تعالى فى استكمال ذلك الكمال بالعالم بل هو من اكمل كمالاته اذ كله صنيع الحق سواء كان فائضا بالفيض الاقدس او المقدس فسبحان الله دبر العالم بالعالم كما لا نقص فى احتياجه الى صفاته فى ايجاد الخلق اذ كانها ليست غير ذاته تعالى والتعبير بلفظ الاحتياج فى حقه تعالى وان كان سوء الادب لكن يقتضى بيان المحل لتلك العبارة والله اعلم وقول الشارح والمراد بالامر المأمور بالوجود بقول كن كما قال الله تعالى ﴿ انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ﴾ لا يتناول الفيض الاقدس لان الامر بالشئ لا يمكن الا بعد التعين بالشيئية وامتيازه عن الامر ولا تعين ههنا اللهم الا ان يحمل على التحقيق قوله (فاقتضى الامر) جواب لما شاء يعنى لما شاء الحق ان يرى عينه فى كون جامع موجد للعالم كمرآة غير مجلوة اقتضى الامر اى الرؤية او الحكم الالهى او الحب الذاتى الذى كان منشأ للرؤية المطلوبة او جواب لشرط محذوف يعنى اذا كان الحق تعالى اوجد العالم كمرآة غير مجلوة اقتضى الامر (جلاء مرآة العالم) اى الوجه الذى يلى الحق فان مرآتية العالم منه لا من الوجه الذى هو التعين الامكانى بل الامر اقتضى عدم جلائه ليمكن الرؤية فيه من طرف الجلاء فلا بد منه كما لابد منه ويجوز ان يكون اضافة الاسم الى المسمى اى المرآة المسمى بالعالم * واعلم ان الله تعالى حرم على الانسان بعض الافعال واحل بعضها فاذا فعلت فعلا شرعيا وجد منه شئ وجود شبح مسوى لا روح فيه وهو بمنزلة قوله وقد كان اوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه فاقتضى الامر جلاء ذلك الموجود وهو بمنزلة قوله فاقتضى الامر جلاء مرآة العالم فكان جلاؤه نور الاسم الذى يحكم عليك فى صدور هذا الفعل منك وهو بمنزلة قوله فكان آدم عين جلاء تلك المرآة فحينئذ رأيت نفسك فى فعلك فاذا رأيت نفسك رأيت ربك لانك تعريفه الرسمى فاذا رأيت

ربك فقد راى ربك نفسه فى مرآة فعلك كما راى فى مرآة العالم فعلى هذا يجرى فعالك على طريق فعل الله تعالى وينتج نتيجة فعله واذا تحققت باخلاقه وفعلت ما امره واعطيته ماطلبه منك وهو المرآة على نوع مخصوص بحسب الفعل المخصوص والوقت المعين فقد وجدت سعادة بسبب اطاعتك الشرع لاغير لاجل هذا أمرمنها ما أمر بخلاف ماذا ارتكب المعاصى فانه وان كان يوجد شئ منها لكن لايمكن به السلوك بهذا المسلك فلايكون مرآة لصاحبها وربه والمقصود منك ليس الاهو لذلك نهى منها مانهى فحفظ فان هذه المسئلة روح الشريعة وركن الطريقة فمن عرفها على وجه اليقين برئ عن شبهات المباحثين (فكان آدم) اى الروح الكلى (عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة) ليحصل المطلوب من تلك الصورة وهو رؤية الله تعالى ذاته بها فانه بدون الجلاء لايحصل هذا المطلوب (وكانت الملائكة) اى كل مايطلق عليه اسم الملك فيتناول الملائكة المهيمون وغيرها من الاملاك وقدانجر الكلام الى بيان القوى ليكون توطئة لذكر ماجرى بين الملائكة وآدم حتى نتعلم الادب مع الله تعالى لذلك خص ذكر القوى بالملائكة لعدم هذه الفائدة فى غيرها وعدم انضباطها لكثرتها لذلك قال (من بعض قوى) يعنى ان الملائكة مع كثرتهم بعض قوى (تلك الصورة) الى حدّ يقبل التبعيض والتصيف وهو كناية عن عدم الاحصاء (التى هى صورة العالم المعبر عنه فى اصطلاح القوم) اى الصوفيه (بالانسان الكبير) فتكون الملائكة تابعة لآدم فى المعنى لذلك امرت بالسجود ليطابق الصورة بالمعنى (فكانت الملائكة له) بالنسبة الى الانسان الكبير وهو صورة العالم (كالقوى الروحانية والحسية التى هى فى النشأة الانسانية) العنصرية فلامجاز فى اسناد الزعم الى النشأة فى قوله فيما تزعم حتى احتاج الكلام الى تقدير المضاف من الاهل اوالافراد لكون المراد النشأة الموجودة فى الخارج لان النشأة الكلية الموجودة فى العقل (وكل قوة منها) اى من القوى الروحانية والجسمانية التى فى النشأة الانسانية ولاحاجة لتعميم القوى الى ماخرج من النشأة الانسانية لان المراد بيان المشبه به وهو القوى الانسانية ليعرف

منه احوال المشبه وهو القوى الخارجة عن النشأة الانسانية كالملائكة التي نازعت في آدم (محجوبة بنفسها) لذلك (لاترى) اى لاتعلم (افضل من ذاتها) بل تعلم ان ذاتها افضل من غيرها وترجح بذلك نفسها على غيرها وليس ذلك العلم صوابا منها (وان فيها) اى في النشأة (فيما تزعم) اى في زعمها وهو بدل الاشتمال من قوله فيها وهو خبر ان فلامعنى لبيان الشارح قوله فيما تزعم بقوله كما في زعمها (الاهلية) منصوبة على انها اسم ان (لكل منصب عال ومنزلة رفيعة لما عندها من الجمعية الالهية) فلاترى افضل من ذاتها فادعت انها مستحقة بها بالفعل لاحتجابها بالجمعية الالهية كما احتجبت قواها بنفسها لكن هذه الدعوى والزعم ليس بصواب منها فان الانبياء واهل التحقيق اذا ادعوا لايدعون الا مايحققون به فلم يكن الانسان اهلاً بالفعل بمنزلة رفيعة الابالتحقق بها وبعد تحصيلها بمباشرة الاسباب لابسبب الجمعية الالهية اذ مامن موجود الا وعنده من الجمعية الالهية في التحقيق وانما اختصت بالذكر بالنشأة لظهورها فيها دون غيرها (بين مايرجع من ذلك) اى هذه الجمعية حاصلة لها ودائرة بين شئ يرجع ذلك الشئ فمن زائدة في الموجب على مذهب ابي الحسن وانما اختاره مع ان سيبويه لم يجز ذلك لمشابهة هذا الكلام صورة بالنفي اوليجانس ماقبله (الى الجناب الالهي) وهو الحضرة الواحدية (وبين شئ) يرجع ذلك الشئ (الى جانب حقيقة الحقائق) وهي الحضرة الامكانية وفي قوله (وفي النشأة الحاملة لهذا الاوصاف الى مايقتضيه الطبيعة الكلية) تقديم وتأخير وتقدير الكلام هكذا وبين شئ يرجع ذلك الشئ الى مايقتضيه الطبيعة الكلية في النشأة العنصرية الحاملة لهذه الاوصاف اى القوى الروحانية والجسمانية جميعاً (التي) اى الطبيعة الكلية (حصرت قوابل العالم) اى صوره القابلة لارواحه (كله) تأكيد (اعلاه) وهو العالم الروحاني (واسفله) وهو العالم الجسماني وهو مبدأ الفعل والانفعال والقابلة لجميع التأثيرات الاسمائية والمراد بمقتضى الطبيعة الكمالات الحاصلة لمن عنده هذه الجمعية وانما اختار التقديم والتأخير لئلا يتوهم في اول التوجه

ان تكون الصفة صفة لغير موصوفها* ولما كانت هذه المسئلة محل دقة واشد صعوبة واهم مهم من مسائل الكتاب اعلم للطالبين من اهل العقل الطريق الموصل اليها ونفى الطريق الغير الموصل حتى تركوا نظرهم العقلى وتمسكوا باسباب الفن واشار اليها فقال (وهذا) المذكور امر (لايعرفه) على ماهو عليه (عقل بطريق فكرى بل هذا الفن) بجميع مسائله (من الادراك لايكون) اى لايحصل للعقل (الاعن كشف الهى) فهذا المذكور لايعرفه العقل الا بالكشف الالهى لانه مسئلة من مسائله بل هو ام الفصوص واصل جميع مسائل الفن فيحتاج الى الكشف كمال الاحتياج (منه) اى من الكشف (يعرف) على الوجه اليقين (ماأصل) يعنى اى شئ حقيقة (صور العالم) المسواة القابلة لارواحه وهى حقيقة الحقائق كلها وهى الذات الالهية من حيث اسماؤه الحسنى منه متعلق بيعرف قدم للحصر* فان قلت ان كان الطالب من اهل النظر فلاحظ له من الفن لانه قال فى حقه لايعرفه عقل وان كان من اهل الكشف فلايحتاج الى ابراز الكتاب لانه قال فى حقه الاعن كشف فما معنى قوله واخرج به الى الناس ينتفعون به حكاية عن الرسول عليه السلام وقوله ثم منوه على طالبيه باسناده الى نفسه قلت اما اهل النظر فيحصل له فى قراءة ذلك الكتاب من اهل الكشف واليقين منافع كثيرة وان لم يحصل له كمال المنفعة فيدخل تحت قوله تعالى (أو القى السمع وهو شهيد) بسبب قراءته كما لايخفى واما اهل الكشف فيحتاج الى مطالعة الكتاب فى ادراك المعانى المعتبرة بالفاظ منتظمة فيه فلا يكفى مجرد كشفه بل مع مطالعته ان كان من اهل المطالعة او القراءة ان كان من اهله فان مفردات القرآن الكريم واجزائه معروفة للعرب قبل نزول القرآن العظيم واما المعانى المبينة بالقرآن الحكيم فيحتاج فى ادراكها الى الكلام القديم فهذا الكتاب كرامة قولية له لا يأتى مثله فى هذا الفن احد من المصنفين لاقبله ولابعده فلايتصور ادراك هذه المعانى بالكشف الامن جهته كما لايصل العلم الى معانى القرآن الامن الجهة القرآنية فمن لم يصل اليه بعد ابرازه مع القدرة فلانصيب له من معانيه ولو كان اهل كشف فاجتهد فان المراد بابراز الكتاب منفعتنا به

فهو مأمور بالابراز بصيغة الامر لحضوره فيه بقوله خذه واخرج به الى الناس ونحن مأمورون بصورة الغيبة لغيبتنا فيه بقوله ينتفعون به فوجب به علينا الانتفاع فالكامل والناقص بعد ابراز الكتاب سواء فى احتياج الانتفاع فلايليق لنا ترك امر الرسول عليه الصلاة والسلام (فسمى هذا المذكور) وهو الكون الجامع (انساناً وخليفة فاما انسانيته فلعموم نشأته) وهى المرتبة الجامعة بين النشأة الروحانية وهى على صورة الحق والجسمانية وهى من حقائق العالم وصوره (وحصره الحقائق كلها) من الالهيات والكونيات فانه حينئذ يونس جميع الحقائق فهو من الانس (وهو) بيان لوجه تسمية اخرى (للحق بمنزلة انسان العين) بفتح الهمزة (من العين الذى به يكون النظر وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا) اى فلاجل انه للحق بمنزلة انسان العين من العين (سمى انسانا) بكسر الهمزة للفرق (فانه) تعليل لقوله وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين اى ان الشان (به) اى بالمذكور لا بغيره (نظر الحق الى خلقه) اى الى موجوداته الخارجية بعد ايجادها به فالمقصود الاصلى بايجاد الانسان الكامل النظر به وهو النظر بالغير فان النظر بالذات لا كالنظر بالواسطة الى خلقه فاحب النظر اليهم بالحب الذاتى (فرحمهم) بسبب نظره الحبى اليهم واعطى حوائجهم على حسب استعدادهم وانما قال فرحمهم مع ان المقصود يتم بدونه وهو بيان لوجه التسمية اشارة الى ان نظر الحق الى عباده نظر عناية ازلية فان الله تبارك وتعالى احب ان ينظر اليهم على الدوام بحسب العوالم ومن لا يحب شيئا لم ينظر اليه فنظر اليهم بعد ايجادهم بسبب حبه فرحمهم بسبب نظره ففيه بشارة للمذنبين حتى لا يقنطوا من رحمة الله وانما فسرنا الخلق بالموجودات فان النظر بالغير لا يتعلق بالمعدوم كالصورة الحاصلة فى المرآة فانه لا يتعلق النظر بها الا بعد وجودها فى المرآة فان مآل النظر ونتيجته الرحمة والشفقة للمنظور اليه الذى يمسه العذاب ولو مغضوبا للناظر فضلا عن ان يكون محبوبا له بخلاف العلم الخالى عن النظر فهو نظر الرحمة والشفقة لا نظر الوجود ولو كان نظر الوجود كما قال الشارح

رحمه الله لكان المناسب ان يقال حينئذ فانه به نظر الحق الى الماهيات اى المعدومات لان الخلق لا يطلق على المعدوم ويقال فاوجدهم مكان فرحمهم كما قال الشيخ فى التدبيرات الالهية القطب معلوم غير معين وهو خليفة الزمان ومحل النظر والتجلى ومنه يصدر الآثار على ظاهر العالم وباطنه وبه يرحم من يرحم ويعذب من يعذب (فهو الانسان) لكونه سببا النظر الحق به الى خلقه (الحادث) بالحدوث الذاتى لعدم اقتضاء ذاته الوجود (الازلى) لكونه غير مسبوق بالعدم الزمانى (والنشأ الدائم الابدى فلا انتهاء له) بحسب المستقبل كالابتداء له بحسب الماضى هذا باعتبار النشأة الروحانية واما باعتبار النشأة الجسمانية لا ازلى ولا ابدى (والكلمة) لكونه مركبا من الحروف العاليات بالنشآت الروحانيات (الفاصلة) الحافظة من التلاشى بين حضرتى الوجود والامكان (الجامعة) بجميع الحقائق الالهية والكونية (قتم العالم بوجوده) اى بالانسان لكونه آخر العمل منه يدل عليه قوله الذى هو محل النقش (فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم الذى هو محل النقش والعلامة التى بها) لا بغيرها (يختم الملك على خزائنه وسماه) الله تعالى (خليفة) بقوله تعالى (انى جاعل فى الارض خليفة) (من اجل هذا) اى من اجل كونه من العالم كفص الخاتم من الخاتم او من اجل كونه متصفا بالصفات المذكورة (لانه) تعليل لقوله فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم (الحافظ خلقه كما يحفظ الختم الخزائن فما دام ختم الملك عليها لا يجسر احد على فتحها الا باذنه فاستخلفه فى حفظ العالم) وكان هو الحافظ قبله (فلا يزال العالم) اى عالم الدنيا محفوظا مادام فيه (هذا الانسان الكامل) لانه من اكمل كمالاته تدبير العالم بالعالم (الا تراه) وهو ارائة الدليل للمحجوبين يكون العالم محفوظا بالانسان الكامل وخرابا بدونه (اذا زال وفك) هذا الختم (من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها) بأسرها دفعة واحدة الى الشهادة الدنيوية (والتحق بعضه) اى جزء ما خرج من الخزينة او جزء العالم (ببعض) اى بجزء منه اى لا امتزاج فمارت السماء وسارت الجبال وخربت الدنيا لعدم الامتزاج الاعتدالى بين اجزائها (وانتقل) الامر الالهى

والموجود بالوجود الدنيوى بسلب هذا الوجود عنه (الى الآخرة) بنقل الخليفة اليها فيكون كل ما كان موجوداً بالوجود الدنيوى موجوداً بالوجود الاخروى (فكان ختماً على خزانة الآخرة ختماً ابدياً فظهر) اليه تعالى (جميع) ماحصل (فى الصور الآلهية) بحيث يكون كل فرد فرد من افراد العالم مظهر الاسم من اسماء الله تعالى وهى العالم باسره (من الاسماء) وهى سره كما قال ويظهر اليه سره بيانا لما (فى هذه النشأة الانسانية فحازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود) الجامع بين حقائق العالم وبين الاسماء الآلهية فشاهد عينه من حيث اسماء الحسنى فى هذه النشأة على ما اقتضاه ذاته وهو رؤية ذاته من حيث اسمائه فى كون جامع فهذه هى الكلمة الآدمية والكون الجامع الذى اقتضى ذاته ان يرى عينه من حيث اسماؤه الحسنى على ماسبق ذكره (وبه) اى وبهذا الوجود الجامع وهو وجود آدم دون غيره (قامت الحجة على الملائكة) لاقتضاء ذواتهم اقامتها عليهم لاحتجابهم بانفسهم فبعد اقامة الحجة عليهم زال حجابهم فعرفوا مرتبتهم وعلموا ان لله تعالى اسماء ماوصل علمها اليهم فاعترفوا بقصورهم وعجزهم بان (قالوا سبحانك لاعلم لنا الاما علمتنا) اه (فتحفظ) واعمل فانه كفاك واعظاً (فقد وعظك الله تعالى بغيرك) وهو الملائكة (وانظر) بنظر العبرة الى قصة الملائكة مع آدم التى سنذكره وازجر نفسك عن مذمة الغير والدعاوى التى ما انت متحقق بها وسوء الادب مع الله حتى لاتكون عبرة لغيرك كما تكون غيرك عبرة لك هذا معنى قوله (من اين اتى على من اتى) واتى وجاء تستعملان بمعنى الفعل يعنى من اين فعل على من يقع (عليه) الفعل على وجه التوبيخ والملائكة فانه قد هلك من هلك وبوّخ من بوّخ بامثال هذه الصفات التى تصدر من عدم العلم بانفسهم ومرتبة غيرهم ولما كانت هذه القصة اعظم القصص موعظة وهدى للناس واهم للطالبين اوصى اوّلا بالحفظ والنظر ثم شرع الى بيانها بقوله (فان الملائكة لم تقف مع ماتعطيه) ما تظهره للحق من جميع اسمائه (نشأة هذه الخليفة ولا وقفت مع ماتقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية) التى لاتحصل

الافى نشأة الخليفة وهى العبادة بجميع الاسماء والصفات اى لم تطلع عليهما فالوقوف ههنا بمعنى الشعور والاطلاع وكذلك المذكور بعده لان تجريحهم ودعويهم التسبيح والتقديس مسبب عن عدم علمهم بماذكر فقد عدّى بمع باعتبار تضمينه معنى الثبوت (فانه مايعرف احدمن الحق الاما تعطيه ذاته) تعليل للمعطوف والمعطوف عليه معاً اى لايعرف احد الحق الابحسب معرفته بنفسه ولايعبده الابحسب علمه (و) الحال ان (ليس للملائكة جمعية آدم) حتى يحصل فيها مايحصل فيه من العبادة الذاتية فاستغنى بوجودها عن وجود آدم فلابد من وجود آدم ليحصل مقتضى الذات الالهية فلامانع لحصول مقتضى الذات فهم ارادوا ان يمنعوه بقولهم (أتجعل فيها من يفسد فيها) لعدم علمهم بماذكر وظنهم انفسهم كفاية لمصلحة العبادة حيث قالوا (ونحن نسبح بحمدك ونقدّس لك) (ولا وقفت مع الاسماء الالهية التى تخصها) تخص الملائكة بها (وسبحت الحق بها وقدسته) اى لاتطلع باختصاصهم باسمائهم واختصاص تسبيحهم بها (وماعلمت ان لله تعالى اسماء ماوصل علمها اليها فماسبحته ولاقدسته) لحصرهم الاسماء والتسبيح والتقديس فيماهم عليه (فغلب عليها ماذكرناه وحكم عليها هذا الحال) فاخرجهم عن حدّ الاعتدال (فقالت من حيث النشأة) الخاصة بهم (أتجعل فيها من نفسد فيها وليس) ماقالوا فى حق آدم من الافساد وسفك الدماء (الاالنزاع) اى نزاع آدم عليه السلام مع الحق (وهو) اى هذا النزاع (عين ما وقع منهم فما قالوه فى حق آدم) من المخالفة والمنازعة لامر الحق (هو عين ماهم فيه مع الحق) وهذا من اعطاء نشأتهم (فلولا ان نشأتهم تعطى لهم ذلك) المذكور (لماقالوا فى حق آدم ماقالوه) وفيه اعتذار من جانبهم (ولكن لايشعرون) انهم كانوا اصحاب النزاع بقولهم أتجعل وذكر الشعور دون العلم يدل على ان نزاعهم مع الحق تعالى قدبلغ غاية الظهور فكان كالمحسوس المشاهد فاذالم يشعروا مخالفة انفسهم مع الحق لم يعرفوا نفوسهم واحوالهم (فلوعرفوا نفوسهم لعلموا) ربهم ولم يعلموا (ولو علموا) ربهم (لعصموا) عن قولهم فى حق آدم كماعصموا بعد العلم باظهار الحجة عليهم (ثم لم

يقفوا مع التجريح حتى زادوا فى الدعوى بماهم عليه من التقديس والتسبيح)
وثم لبعد مرتبة دعوى التزكية عن التجريح لان فيه ارتكاب النهى ظـاهراً
كقوله تعالى (فلاتزكوا انفسكم) بخلاف قولهم أتجعل فيهاوحتى للتجاوز عن الحد
وفيه نوع من التشنيع والتوبيخ (و) الحال ان (عند آدم) كان (من الاسماء الا لهية)
بيان لقوله ماوهو اى ماقاعل للظرف (مالم تكن الملائكة) مشتملة (عليها) ولم
يكن تلك الاسماء عند الملائكة يعنى ماعلمت الملائكة هذه الاسماء التى علمها آدم
(فماسبحت ربها بها ولاقدسته عنها تقديس آدم وتسبيحه) مع انهم طهروا عليه
بدعوى التسبيح والتقديس بقولهم (ونحن نسبح) فادّعوا مالم يتحققوا به
ولم يكونوا بحال ولاعلى علم منه وتركوا الادب مع الله فوقعوا فى الخجالة
بعد انكشاف احوالهم اليهم لذلك (قالواسبحانك لاعلم لنا) (فوصف الحق)
فحكي (لنا) الحق فى القرآن الكريم (ماجرى) من احوال الملائكة و آدم (لنقف
عنـده ونتعلم الادب) مع الله تعالى كى نقف عند الحق تعـالى ونتأدب
معه ونهتـدى ولا نتجـاوز الحد (فلاندعى مانحن متحققون به وحاوون)
اى ومشتملون (عليه) مع صدقنا فى دعوانا قوله (بالتقييد) متعلق بلا ندعى
(فكيف ان نطلق فى الدعوى فنعم بها ماليس لنا بحال ولانحن منه على علم
فنفتضح) لظهور عيوبنا عند انكشاف احوالنا (فهذا التعريف الالهى) وهو
قصة آدم عم مع الملائكة ومن فى قوله (مما) للتبعيض اوللتبيين اى بعض ما (ادب الحق به
عباده الادباء الامناء الخلفاء) فان غيرهم لايتأدب بمثل هذه التعريفات الالهية وفى
ايراده قدس سره هذه القصة فى كتابه دلالة على كمال علمه وادبه مع الله عز وجل
وحسن خلقه مع الناس وهى ان المؤمنين الذين نازعوا وطعنوا فى اظهـار
المعانى التى لايعرفها عقل بطريق نظر فكرى بمنزلة الملائكة الذين نازعوا
وطعنوا فى آدم فنفسه قدس سره بمنزلة آدم فكما كان آدم لايغضب على الملائكة
بسبب قولهم فى حقه (أتجعل فيها) فكذلك الشيخ لايغضب على الذين يظنون
السوء فى حقه لتحققه بقوله تعالى (والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس) فكما
ان ماقالوه فى حق آدم عين مخـالفتهم لامر الحق فكذلك المؤمنون الذين

قالوا فى حقه من الذم والطعن عين مخالفتهم لامر الحق لان ابراز الكتاب لايكون الاعن امر الله فمن ظن السوء فى حقه ونسب اليه مالايليق للمؤمنين ان يتصفوا به يخشى عليه الافتضاح فى وقت المعاينة يخبر عنه قوله فنفتضح* ولما فرغ عما وجب تقديمه من حكاية الملائكة وغيرها شرع فى المقصود فقال (ثم نرجع) من القصة (الى) بيان (الحكمة) الالهية (فنقول اعلم) قال مولانا قرمى فى شرح مفتاح الغيب للشيخ صدر الدين القونوى اعلم تنبيه وايقاظ لاهل الطلب والترقى على التوجه الكامل والاقبال التام على اصغاء مايرد بعده بقلب حاضر وايماء الى جلالة قدره (ان الامور الكلية) اى الصفات المشتركة بين الحق والعبد التى يتحقق الارتباط بها بينهما (وان لم يكن لها وجود فى عينها) اى وجود خارجى فى نفسها (فهى معقولة معلومة بلاشك فى الذهن) فكانت موجودة بالوجود الذهنى (فهى باطنة) ممتنعة الوجود فى الخارج من حيث كونها معقولة لكنها (لاتزول) لاتنفك (عن الوجود العينى ولها) اى للامور الكلية (الحكم والاثر) لانها صورة الاسماء الالهية فكانت علة (فى كل ماله وجود عينى بل هو) بل الامر الكلى باعتبار الوجود الخارجى (عينها لاغيرها) ترق فى الارتباط فان كمال الارتباط ونهايته الاتحاد وفيه بشارة عظيمة لنا اللهم ارزقنا فكان قوله (اعنى اعيان الموجودات العينية) تفسير لضمير عينها (ولم تزل عن كونها معقوله فى نفسها) مع كونها عين الاعيان الموجودة فى الخارج كما لم تزل عن كونها عينها مع كونها معقولة فى حد ذاتها فاذا كان الامر كذلك كانت هى ذى الجهتين (فهى الظاهرة من حيث اعيان الموجودات كما هى الباطنة من حيث معقوليتها) فاذا كان كذلك (فاستناد كل موجود عينى) فى اظهار كمالاته قوله (لهذه الامور) الكلية متعلق بالاستناد فاستناد مبتدأ خبره محذوف لعمومه وهو موجود اى استناد كل موجود عينى لهذه الامور الكلية موجود (التى لايمكن رفعها عن العقل ولايمكن وجودها فى العين وجوداً تزول به) اى تزول الامور الكلية بسبب الوجود العينى (عن ان تكون معقولة) بل يمكن وجودها فى العين وجوداً

والمراد به والله اعلم زين الدين احمد القرمى شارح البخارى مات فى مصر اه

لاتزول به عن كونها معقولة كوجودها فى الاعيان الموجودة فانه لايخرج عن ان تكون معقولة بخلاف الموجودات العينية فانها موجودة بوجود تزول به عن كونها معقولة (وسواء كان الموجود العينى موقتا اوغير موقت) تعميم للاستناد الى قسمى الموجود العينى (نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلى نسبة واحدة) بيان لاستواء نسبتى القسمين الى الكلى (غير أن هذا الامر الكلى يرجع اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ماتطلب حقائق تلك الموجودات العينية) هذا استثناء منقطع بيان لاستناد الامر الكلى الى الموجودات حتى نعلم ان الارتباط كان من الطرفين (كنسبة العلم الى العالم والحياة الى الحى) تمثيل للارتباط السابق بيانه وابراز فى المحسوس المشاهد لاتأكيد (فالحياة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة كما ان الحياة متميزة عنه ثم نقول فى الحق تعالى ان له علماً وحياة فهو الحى العالم فنقول فى الملك ان له حياة وعلما فهو الحى العالم فنقول فى الانسان ان له علما وحياة فهو الحى العالم وحقيقة الحياة واحدة وحقيقة العلم واحدة ونسبتهما الى العالم والحى نسبة واحدة ونقول فى علم الحق تعالى انه قديم وفى علم الانسان انه محدث) ولما بين الارتباط بين المعدومات والموجودات من الطرفين امر بالنظر فيه لعظمة شان هذا الامر وكونه من الامور العجيبة فان الارتباط بين المعدوم والموجود امر عجيب فقال (فانظر الى ما احدثته الاضافة) من الحكم فى هذه الحقيقة الواحدة فان لكل منهما اثرفى الآخر باعتبارنا الاضافة والنسبة بينهما فان اعتبرنا انفرادهما لايحصل لهما هذا الحكم ولما كان الارتباط اعظم مسئلة من مسائل العلوم الالهية لكونه دليلا على الارتباط بين الحق وعباده تعالى اجمل ذكره اولاً ثم فصل وكرر امر الوصية بالنظر (فقال فانظر الى هذا الارتباط) الحاصل (بين المعقولات والموجودات العينية) اى فانظر بعين البصيرة واعتبر فانه واجب النظر والعبرة كيف يحصل الحكم من احد المتضادين الى الآخر وكيف يحكم احدهما على الآخر (فكما حكم العلم على من قام به ان يقال انه عالم حكم الموصوف به على العلم بانه حادث فى حق الحادث وقديم فى حق القديم فصاركل

(واحد)

واحد محكوماً به ومحكوماً عليه) بيان لما نظر اليه ونتيجة للكلام السابق * ولما لم يقبل الامور الكلية كل الحكم من الموجود العيني اراد ان يبينه واعاد ما علم ليتفرع عليه قوله فتقبل الحكم فقال (ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة العين) اى لاعين لها فى الخارج يسمى بالحياة اوالعلم (موجودة الحكم) على الموجود العيني (كما هى محكوم عليه اذا نسبت الى الموجود العيني) وكون المعدوم مؤثراً فى الموجود ومتأثراً فيه وكذلك الموجود مؤثراً فيه ومتأثراً منه من عجائب قدرة الله تعالى ان فى ذلك لعبرة لاولى الابصار (فتقبل) هذه الامور الكلية (الحكم) ن الاعيان الموجودة (فى) انتسابها الى (الاعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل) اى التعدد (ولا التجزى) اى الانقسام والحال انها من احكام الموجودة العينى (فان ذلك) التفصيل والتجزى (محال عليها فانها بذاتها) موجودة (فى كل موصوف بها) فلا يمكن التعدد فى نفسها باعتبار تعدد موصوفاتها * ولما كان فى هذا الكلام نوع خفاء اراد ان يبينه على الوجه الاوضح وابرزه بقوله (كالانسانية) وهى حقيقة معقولة وكلى طبيعى للانسان موجود (فى كل شخص من هذا النوع الخاص) مع انها (لم يتفصل ولم يتعدد بتعدد الاشخاص ولا برحت معقولة) ولا زالت معقولة مع كونها موجودة فى موصوفاتها * ولما بين اصلا كليا وهو الارتباط بين الموجودات والمعدومات لتوقف ماهو المقصود عليه وهو الارتباط بين الحق والخلق اراد ان يبين ماهو المقصود بقوله (واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت و) الحال (هى نسبة عدمية) لا وجود لها فى الخارج بدون موصوفاتها (فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه على كل حال بينهما جامع وهو الوجود العينى وهناك) اى بين الموجودات جامع حذف الخبر وهو جامع لدلالة قرينة الحال عليه فانه اى ليس بين الامور الكلية وبين الموجودات العينية (جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع وبالجامع) اى بوجود الجامع (اقوى واحق) فظهر أن وجود الارتباط بين الواجب والممكن اقوى واحق لوجود الجامع وهو الوجود العيني وشرع فى بيان

ذلك بقوله (ولا نشك ان المحدث) الموجود الخارجي (قد ثبت حدوثه) اى وافتقاره فى وجوده (الى محدث) اى موجد (احدثه) اى اوجده (لامكانه لنفسه فوجوده) كان بالضرورة (من غيره) وهو واجب الوجود لذاته (فهو) اى المحدث (مرتبط به) اى بالله تعالى (ارتباط افتقار فلابد أن يكون) ذلك المستند اليه (لذاته غنيا فى وجوده بنفسه غير مفتقر) الى غيره كما ثبت فى موضعه بالادلة القطعية (وهو) اى واجب الوجود (الذى اعطى الوجود) قوله (لذاته) متعلق باعطى اى اعطى الوجود لذاته لاغيره (لهذا الحادث فانتسب) هذا الحادث الى الواجب الوجود لذاته انتسابا ذاتيا اى احتاج اليه فى وجوده احتياجا ذاتيا فكان ذلك الواجب مقتضيا لهذا الحادث اقتضاء ذاتيا (ولما اقتضاه) اى اقتضى الواجب الوجود هذا الحادث قوله (لذاته) متعلق باقتضى (كان) الحادث (واجبا به) اى بالواجب الوجود والاقتضاء ههنا بمعنى الاعطاء لا بمعنى الايجاب كما قال الذى اعطى الوجود او بمعنى الايجاب بحسب تعلق الارادة (ولما كان استناده) اى الحادث قوله (الا من ظهر عنه) متعلق بالاستناد قوله (لذاته) متعلق بكان (اقتضى) الحادث اقتضاء ذاتيا (ان يكون) اى ان يتكون ويوجد (على صورته) اى على صفة موجده (فيما ينسب) الحادث (اليه) الى موجوده (من كل شئ من اسم وصفة ماعدا الوجوب الذاتى فان ذلك لايصح للحادث) والا لكان واجبا لاحادثا وان كان واجب الوجود (ولكن وجوبه بغيره لابنفسه) والا لم يكن ممكنا بل واجبا بالوجوب الذاتى (ثم ليعلم انه لما كان الامر على ماقلناه من ظهوره) اى الحادث (بصورته) اى بصفة الحق (احالنا تعالى فى العلم به) اى بالحق (على النظر) اى على طريق الاستدلال (فى الحادث) من الآفاق والانفس لامتناع العلم به الا بالنظر اليه (وذكر أنه ارانا آياته) وهى آثار اسمائه وصفاته (فيه) اى فى الحادث فكان الاستدلال واجبا علينا بالامر الالهى فأطعنا امره لتحصيل معرفته (فاستدللنا) استدلالا من الاثر الى المؤثر (بنا) بسبب نظرنا فينا (عليه) اى على الحق فحينئذ لابد لنا ان نحكم عليه

بوصف على ما يقتضيه طريق الاستدلال قوله عليه يتعلق بالاستدلال (فاوصفناه)
اى فاحكمنا عليه (بوصف) من الاوصاف (الا كنا نحن) وجدنافينا ووصفنا
انفسنا (ذلك الوصف الا الوجوب الذاتى الخاص) بالحق فانه لا يوجدفينا ولا توصف
انفسنا به فاذا استدللنا عليه على هذا الطريق علمناه بناومنا (فلما علمناه) بنا بسبب علمنا
انفسنا (نسبنا اليه) اى وصفناه لكل (ما نسبناه الينا) من الاوصاف كالعلم والحياة
والقدرة وغيرها لا النقائص الا ماينسبه الحق الى نفسه (وبذلك) اى وبوصفنا
الحق بكل ما نسبناه الينا (وردت الاخبارات الآلهية) من الآيات والاحاديث
النبوية (على ألسنة التراجم) وهى سنة الانبياء عليهم السلام فوصف الحق نفسه اى
ذاته بكل مانسبناه الينا فى الاخبارات الآلهية (لنا) لاجل استدلالنا عليه فيكون قوله
(بنا) متعلقا بالاستدلال لقوله فاستدللنا بنا عليه اولاجل هدايتنا الى طريق العلم
والشهود فيكون قوله بنا متعلقاً بوصف فانا خلقنا على صفة الله تعالى فكنا عبارة عنها
فى التحقيق فكان وصفه نفسه بصفة عين وصفه نفسه بنا اومعناه وصف نفسه بنا
او بصفاتنا فاذا وصلنا بهذا الاستدلال الى الحق شهدناه وشهدنا (فاذا شهدناه شهدنا
فيه نفوسنا) لوجودنا فيه لكونه متصفا بنا وهو رؤية الحد فى المحدود اوشهدنا نفوسنا
فى التحقيق لا شهدناه لانه من حيث اتصافه بنا عين ذواتنا لا غيرنا وهو رؤية
الحد متحدا بالمحدود يعنى الشاهد والمشهود واحد فى هذه المشاهدة وهو
٣الاستدلال بين الاثر الى المؤثر ومشاهدة الاثر نفسه فى المؤثر اولتستره عنا
بنا فلا يقع نظرنا الا علينا لا عليه (واذا شهدنا الحق) بمشاهدتنا اياه (شهدفينا
نفسه) لذلك قال انى اشد شوقاً اليهم لان هذه المشاهدة له لا تحصل بدون
مشاهدتنا اياه لانه فينا مظهره وهو رؤية المحدود فى الحد اوشهد نفسه كما مر
اورؤية المحدود متحداً بالحد يعنى لا اثنينية من هذا الوجه ايضا فانظر الى المرآة
كيف تجد فانك اذا نظرت اليها وشهدت فيها صورتك فقد شهدت عينك
فهو قوله واذا شهدنا شهد نفسه واذا شهدت صورتك ونظرت اليك فقد
شهدت نفسها فهى عينك وانت عينها فهو قوله واذا شهدناه شهدنا نفوسنا* ولما
بين الاتحاد بين العبد والرب من هذين الوجهين شرع فى بيان الافتراق فقال

(ولانشك انا كثيرون بالشخص) باعتبار انضمام تشخصاتنا الى حقيقتنا النوعية
(و) كثيرون (بالنوع) باعتبار انضمام فصولنا المميزة الى حقيقتنا الجنسية (وانا
وان كنا على حقيقة) واحدة نوعية (هي تجمعنا فنعلم قطعاً ان ثم) اى فى حقيقة واحدة
(فارقا به) اى بذلك الفارق (تميزت الاشخاص بعضها عن بعض ولولا ذلك) الفارق
(ماكانت) ماوجدت (الكثرة فى الواحد) فاذا حصل الفارق بين الممكنات
بعد اتحادها فى حقيقة واحدة (فكذلك ايضاً) حصل الفارق بيننا و بين الحق
(وان وصفنا) الحق (بما وصف به نفسه من جميع الوجوه فلابد من فارق
وليس) ذلك (الفارق الاافتقارنا اليه فى الوجود وتوقف وجودنا عليه
لا مكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا اليه) وهو افتقارنا فى الوجود (فبهذا)
الغناء (صح له الازل والقدم الذى انتفت عنه الاولية التى لها افتتاح الوجود عن عدم
فلا ينسب اليه هذه الاولية مع كونه الاول) بمعنى مبدأ كل شئ كما
ينسب اليه الآخرية بمعنى منتهى كل شئ ومرجعه (ولهذا) اى ولاجل
انتفاء الاولية عنه بمعنى افتتاح الوجود عن العدم (قيل فيه الآخر) فلما
قيل فيه الآخر لم يكن له الاولية بهذا المعنى (فلو كانت اوليته اولية
وجود التقييد) اى افتتاح الوجود من العدم (لم يصح ان يكون آخر المقيد)
اى للممكن بمعنى رجوع الكل اليه لانه حينئذ يكون من الممكنات والممكن
لا يرجع اليه شئ فكانت آخريته حينئذ بمعنى الانتهاء والانقطاع وهذا
لايصح ايضاً (لانه لا آخر للممكن لان الممكنات غير متناهية) اى غير منعدم
بانتفاء لعينه بحيث تعوته تعالى قال الشيخ رضى الله عنه فى آخر فص يونسية
واليه يرجع الامر كله فاذا اخذه اليه سوى له مركباً غير هذا المركب من جنس
الدار التى ينتقل اليها فالكل فى قبضته فلا فقدان فى حقه تم كلامه فكانت
الممكنات غير متناهية بهذا المعنى وهو المراد هنا فلا ينافيه الانتهاء بحسب
الدار الدنيا فاذا كانت غير متناهية (فلا آخر لها) فلايتصف بالآخرية
لمنافاة بينها وبين الآخرية فكان الحق آخراً ومنتهى لها (وانما كان) الحق
(آخراً لرجوع كل الامر اليه بعد نسبة ذلك) الامر الينا فاذا كان الرجوع

بعد النسبة الينا فكنا نحن نتصف بالرجوع اليه تعالى فى كل آن بحسب كل يوم هو فى شأن واذا كان الامر كذلك (فهو الآخر فى عين اوليته والاول فى عين آخريته) بحيث لا يسبق ولا يتقدم احدهما على الآخر فى الرتبة فهو الآخر حيث اول اذ رجوعية الكل اليه ثابت فيه وهو الاول حيث اخر اذ مبتدئية الكل ثابتة فيه فكان اوليته عين آخريته و آخريته عين اوليته ولا كذلك الممكن (ثم لنعلم ان الحق وصف نفسه) فى الآية الكريمة (بانه ظاهر وباطن فاوجد العالم) اى الانسان لان المراد بيان الارتباط وكيفية الدليل منا عليه (عالم غيب) وهو بواطننا وارواحنا (و) عالم (شهادة) وهى ظواهرنا وقوانا الظاهرة فكنا مجمع العالمين فليس المراد من ايجادنا على هذا الوجه الا (لندرك) الاسم (الباطن بغيبنا) بسبب ادراكنا غيبنا (والظاهر بشهادتنا) فنعلم قطعاً على طريق الاستدلال من الاثر الى المؤثر بان الحق تعالى هو الظاهر والباطن (ووصف نفسه بالرضاء) بقوله تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه (والغضب) سبقت رحمتى على غضبى فاوجدنا ذا رضاء وغضب لندرك الرضاء برضائنا والغضب بغضبنا وانما لم يذكر هذا الوجه لظهوره مما سبق (واوجد العالم) اى اوجدنا (ذا خوف ورجاء فنخاف غضبه ونرجو رضاه) لان الخوف لازم الغضب والرجاء لازم الرضاء فينا فنتصف بهما فنستدل على غضبه ورضائه مع كونه منزها عن الخوف والرجاء (ووصف نفسه بانه جميل وذو جلال فاوجدنا على هيبة) تحصل من جلال الله تعالى فى قلوبنا (وانس) حاصل لنا من جماله فنتصف بهما فنستدل على جمال الله تعالى وجلاله مع انهما لا ينسبان اليه تعالى ولا يسمى بهما لكنه يسمى بمبدئهما اى مبدأ الخوف وهو الغضب ومبدأ الرجاء وهو الرضاء وكفى بذلك دليلاً على حصول الارتباط (وهكذا جميع ما ينسب اليه تعالى ويسمى به) سواء كان انتساباً حقيقياً اوفى الجملة (فعبر عن هاتين الصفتين) الجمال والجلال (باليدين اللتين توجهتا منه) من الحق (على خلق الانسان الكامل) لا على خلق غير الانسان الكامل فان المتوجه من الله تعالى على خلق غير الانسان

الكامل يد واحدة وانما خلق الله تعالى الانسان بيديه اللتين تجمعان جميع الصفات اللطفية والقهرية (لكونه) اى الانسان الكامل (الجامع) بحسب الحقيقة الكلية التى هى عينه الثابتة (لحقائق العالم) اى لحقائقه الكليات التى هى اعيانه الثابتة (ومفرداته) لكونه جامعاً لجميع مايصدق عليه العالم من الجزئيات فاذا وجد الانسان فى الخارج بخلق الله تعالى بيديه ظهر جميع مافى العالم فى هذه النسخة الشريفة فاقتضى شان الانسان توجه اليدين من الحق تعالى بخلقه فخلقه الله تعالى بيديه فانه اعطى كل ذى حق حقه (فالعالم) بجميع حقائقه ومفرداته (شهادة) اى ظاهر الخليفة وصورته (والخليفة) اى الانسان الكامل (غيب) اى باطن العالم وروحه المدبر له وهى اى الخليفة وان كان موجوداً فى الخارج لكنه بحسب الحقيقة يكون غيباً وروحاً مدبراً للعالم الكبير الروحانى والجسمانى فالعقل الاول اول مايريه الخليفة من عالم الارواح فالخليفة سلطان العالم كله (ولهذا) اى ولاجل كون الخليفة غيباً (يحجب السلطان) عن الخلائق لوجود نوع من معنى الخلافة فيه * لما فرغ عن بيان الارتباط الذى يحصل العالم انابه شرع فى بيان الارتباط الذى احتجب الحق عنا به فقال (ووصف) اى وستر (الحق نفسه) وانما فسرنا الوصف بالستر لانه لايقال فى كل لسان من الانبياء والاولياء الله جسم طبيعى اوجسم نورى بل قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (ان لله سبعين الف حجاب) ولم يقل الف صفات فلاحظ للوجوب الذاتى فى هذه الاشياء على الوصفية كما لاحظ لنا فى الوجوب الذاتى فظهر ان مراد الشيخ بالوصف الستر اوغير ذلك من المعنى المناسب لحضرة الحق واللائق به لاما اصطلح عليه القوم وانما اختار لفظ الوصف ليجانس ماقبله وينظم كلامه فى مسئلة الارتباط فى سلك واحد وهو نوع من البلاغة اوالمعنى وصف نفسه (بالحجب الظلمانية) اى وصف نفسه بالاسماء التى هى مظاهرها اوالمعنى وصف نفسه بصفات الحجب الظلمانية كما قال جعت ومرضت وغير ذلك مما ورد به الاخبارات الالٓهية (وهى الاجسام الطبيعية و) وصف نفسه بالحجب (النورية وهى الارواح اللطيفة فالعالم) دائر (بين كثيف) طبيعى

(واطيف)

(ولطيف) روحانى ولما وصف نفسه بالحجب الظلمانية والنورية وكنايبين كثيف ولطيف احتجب ذاته تعالى عنابنا فحجابنا علينا فى الحق عين وجودنا وهو معنى قوله (.وهو) اى العالم (عين الحجاب على نفسه)اى على العالم فاذا كان وجود العالم عين الحجاب على نفسه (فلايدرك) العالم (الحق ادراكه)اى العالم(نفسه) فانه لما اتصف بالعالمية فلا يقع نظره على ذوق وشهود الا الى العالم لا اليه تعالى (فلا يزال) العالم (فى حجاب لا يرفع) والالانعدم العالم كما قال (ان لله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحترقت سبحات وجهه ماانتهى اليه بصره من خلقه) (مع علمه بانه متميز عن موجده بافتقاره) يعنى ان هذا الحجاب لايمنع علمه بان الله واجب بالذات وغنى عن العالم والعالم بذاته مفتقر اليه تعالى قوله (ولكن لاحظ له)اى لاعلم للعالم علم ذوق (فى الوجوب الذاتى الذى لوجـود الحق) استدراك عن قوله مع علمه فاذا لم يكن له حظ فى الوجوب الذاتى (فلا يدركه ابداً) اى فلا يدرك العالم الحق تعالى ابداً علم ذوق من هذا الوجه فان ذوق الشئ شيئاً فى غيره فرع ذوقه ذلك الشئ فى نفسه فاذا لايدركه من هذه الحيثية (فلايزال الحق من هذه الحيثية غير معلوم علم ذوق وشهود لانه لاقدم) بفتح القاف اى فى الاتصاف (للحادث فى ذلك) الوجوب الذاتى حتى يعلم الحادث الحق علم ذوق وشهود من هذه الحيثية ولو كان ذلك الحادث من اهل الله تعالى فقد لزم من هذا الكلام مسئلة مهمة لم تجئ بيانها فى الكتاب وهى انه كما لاحظ له فى الوجوب الذاتى كذلك لاحظ له فى الصفات القديمة اذلا يتصور قدم الصفات مع حدوث الموصوف فلا يدرك العالم الحق ابداً فلا يزال الحق من حيث القدم غير معلوم علم ذوق وشهود لانه لاقدم للحادث فى القدم فعلم الحادث للقديم من حيث القدم ليس من العلوم الذوقية بل بمجرد الاطلاع فاذا لم يكن للحادث قدماً فى الوجوب الذاتى لم يكن جامعاً لجميع الصفات الآلهية وقد كان الله جمع لآدم بين يديه (فما جمع الله لآدم بين يديه الاتشريفاً) على سائر المخلوقات لالشرفه فى حد ذاته فلو لم يشرفه الله تعالى فهو كسائر الموجودات كما ان المكة منشرفة بتشريف الله تعالى والا فهو واد كسائر

الاودية فلا يكون جمعية الانسان الكامل علة تامة لجمعية اليدين بل لابد في التشريف من تشريف الحق (ولهذا) اى ولكون الجمع للتشريف (قال) الله تعالى (لابليس مامنعك ان تسجد لما خلقت بيدى) فانه مستحق ان تسجد له لشرفه عليك لكونك مخلوقاً بيد واحدة وهذا التشريف اى تشريف جمع اليدين مختص لآدم (وماهو) وليس جمع اليدين لآدم (الاعين جمعه) اى الاعين جمع الله لآدم (بين الصورتين صورة العالم) وهى مجموع الحقائق الكونية (وصورة الحق) وهو مجموع الحقائق الالهية من الاسماء والصفات فآدم عبارة عن الصورتين واليدين (وهما) اى الصورتين (يدا الحق) باعتبار اتحاد الظاهر والمظهر اذ بهما يتصرف الحق فعبر عنهما باليدين كما عبر عن الجلال والجمال فما امر الملائكة الا لان يسجدوا لله تعالى فكانت سجدتهم لله وقبلتهم آدم وأبى ابليس عن أمر به لعدم علمه بذلك (وابليس جزء من العالم) فكان جزأ من جزء آدم (لم تحصل له هذه الجمعية) التى لآدم (ولهذا) اى ولاجل حصول هذه الجمعية لآدم (كان آدم خليفة) فاذا كان خليفة فلابد أن يكون ظاهراً بصورة من استخلفه فيما استخلفه فيه (فان لم يكن) آدم (ظاهراً بصورة من استخلفه فيه) اى فى العالم (فما هو خليفة) لامتناع التدبير والتصرف حينئذ وكذلك لابد أن يكون ثابتا فيه جميع ما تطلبه الرعايا (وان لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التى استخلف عليها) فليس بخليفة حذف الجواب للعلم به وانما وجب ان يكون فيه جميع ما تطلبه الرعايا (لان استنادها) اى استناد الرعايا (اليه) اى الى آدم لاالى غيره فاذا كانت مستندة اليه (فلابد أن يقوم) عليهم (بجميع مايحتاج اليه والا) اى وان لم يقم بجميع مايحتاج اليه (فليس بخليفة عليهم) فاذا كان الامر كذلك (فما صحت الخلافة الا للانسان الكامل) لالغيره من المخلوقات * ولما فرغ عن ذكر الخلافة شرع فى تصريح ماعلم التزاماً بقوله (فانشأ صورته) اى صورة الانسان الكامل (الظاهرة) الموجودة فى عالم الشهادة وهى صورة الجسدية (من حقائق العالم وصوره) اى ومن صور العالم (وانشأ صورته الباطنة) وهى صورته الروحية الموجودة فى عالم الغيب وهو المراد من قوله خلق الله آدم (على صورته)

اى على صفات الله واسمائه (ولذلك) اى ولاجل انشائه على صورته (قال فيه)
اى فى حق آدم (كنت سمعه وبصره) وهما من صفات الله تعالى (وما قال
كنت عينه واذنه) وهو من جوارح الصورة البدنية (ففرق بين الصورتين)
صورة الباطن والظاهر فظهر أن هوية الحق بصفته سار فى الخليفة (وهكذا)
اى كما ان الحق سار فى الانسان الكامل كذلك (هو) اى الحق سار (فى كل
موجود من العالم بقدر ماتطلبه حقيقة ذلك الموجود لكن ليس لاحد مجموع
ماللخليفة فما فاز) اى فما ظفر الانسان الكامل الخلافة يدل عليه قوله بعدوهى
المجموع الذى به استحق الخلافة (الا بالمجموع) اى بسببه لا بدونه فكان الحق
ساريا فى كل موجود من الخليفة وغيره (ولولا سريان الحق تعالى) اى وجود
الحق (فى الموجودات بالصورة) اى بالصفة وهو بمعنى الاحاطة لا بمعنى الحلول
والاتحاد وهو باطل عند اهل الحق بالاتفاق وقد ذكر بطلانه فى كثير
من الكتب الصوفية (ما كان للعالم وجود) لانه بنفسه معدوم فافتقر العالم
الى الحق فى وجوده (كما انه) اى كما ان الشان (لولا تلك الحقائق المعقولة
الكلية) من الحياة والعلم والقدرة وغير ذلك (ما ظهر حكم) واثر كما ذكر
من قبل (فى الموجودات العينية) فلزم منه انه لولا تلك الموجودات العينية
ماظهر حكم (ومن هذه الحقيقة) اى ومن سريان الحق بالصورة فى الموجودات
(كان) اى حصل (الافتقار من العالم الى الحق فى وجوده) ومن الحق الى
العالم فى ظهور احكامه فاذا كان الامر كذلك (* شعر * فالكل) اى كل واحد
من الحق والعالم (مفتقر) الى الآخر من جهتين مختلفتين (ما الكل مستغنى *)
اى ليس كل منهما مستغن (هذا) اى افتقار الكل وعدم استغنائه (هو الحق)
وغيره ليس بحق ولذلك (قد قلناه لا نكنى *) اى لا نترك ولا نستر بل قلناه صريحا
لا قلناه كناية اى سترا (فان ذكرت غنيا لا افتقار به *) اى ان سئلت ان الله غنى
عن العالمين فكيف قلتم ان الله مفتقر الى العالم صدقت لكن الغنى من حيث الذات
بدون اعتبار الصفات لا من حيث الصفات فهو معنى قوله (فقد علمت الذى بقولنا نعنى *)
اى علمت مرادنا بقولنا فالكل مفتقر ما الكل مستغن من حيث الاسماء والصفات

لامن حيث الذات فلا ينافيه الغناء الذاتى فثبت ان الاستغناء من حيث الذات والافتقار من حيث الصفات هذا هو المعنى الذى اخذه القوم فى هذا المقام من كلام الشيخ لذلك قال بعض الشارحين الباء فى به بمعنى اللام اى لا افتقار له او بمعنى فى اى لا افتقار فى كونه غنياً اما انا فاقول معناه ان يقول لما قال فالكل مفتقر ما الكل مستغن فكانه قال المعارض لابل الكل مستغن لا افتقار به فاشار الى المعارضة بقوله فان ذكرت غنياً لاافتقار به والافتقار بمعنى الارتباط لذلك تعدى بالباء دون الى كما قال فالكل بالكل مربوط اى فان وصفت الحق بالغناء عن العالمين لا افتقار به اى لايرتبط العالم به من حيث غناء الحق عنه كما لايرتبط الحق به فانه اذا استغنى الحق به عن العالم فقد استغنى العالم عن الحق من جهة استغناء الحق عنه فان المعلول مستغن عن غير علته والعلة لوجود العالم مجموع الذات والصفة لا الذات وحدها فثبت على هذا التقدير ان الكل مستغن اى كل واحد من الحق والعالم مستغن عن الآخر لايرتبط احدهما بالآخر ولاجل الاشارة الى هذا المعنى اورد الباء دون اللام ومن غير الباء عن معناه الى غيره من الحروف فهو من عدم ذوقه هذا المعنى من كلام الشيخ فانظر بنظر الانصاف الى ماذكره القوم وان كان صحيحا فى نفسه لكنه ليس من مدلولات هذا الكلام واشار الى جواب المعارضة بقوله فقد علمت الذى بقولنا نعنى فاذا كان الامر كذلك (فالكل) اى مجموع العالم (بالكل) اى بالحق من حيث الاسماء والصفات وبالعكس (مربوط فليس له*) اى ليس لمجموع العالم (عنه) عن الحق من حيث الاسماء وبالعكس (انفصال خذوا ماقلته عنى *فقد علمت حكمة) اى اصل (نشأة جسد آدم) وهو اى اصل نشأة جسده قوله من قبل فانشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره قوله (اعنى صورته الظاهرة) تفسير لنشأة الجسد لا لحكمة النشأة فكذلك قوله (وقد علمت نشأة روح آدم) وهى قوله وانشأ صورته الباطنة على صورته قوله (اعنى صورته الباطنة) تفسير لنشأة الروح وانما فسر ليعلم ان المراد بآدم الروح الكلى المحمدى لا آدم الذى خلق من طين (فهو الحق فى الخلق)

(وقد)

(وقد علمت نشأة رتبة وهى المجموع الذي به استحق الخلافة فآدم) اى آدم كبير وهو الخليفة وهو العقل الاول (هو النفس الواحدة التى خلق منها هذا النوع الانسانى) وهو آدم ابوالبشر وبنوه (وهو) اى قولنا معنى (قوله تعالى ياايها الناس) اى النوع الانسانى (اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة) وهى الخليفة المسمى بالانسان الكامل والعقل الاول (وخلق منها زوجها) النفس الكلية (وبث منهما رجالا كثيراً) عقولاً (ونساء) نفوسا (فقوله اتقوا ربكم) معناه (اجعلوا ماظهر منكم وقاية لربكم) اى انسبوا مافعلتم من النقائص والشرور الى انفسكم ونزهوا ربكم عنها (واجعلوا مابطن منكم وهو ربكم وقاية لكم) اى انسبوا الكمالات الى ربكم لا الى انفسكم (فان الامر ذم وحمد فكونوا وقايته فى الذم واجعلوه وقايتكم فى الحمد تكونوا ادباء عالمين) فقد ظهر أن المراد بتفسير الآية تعليم الادب للسالكين (ثم) اى بعد ما اوجده على ماذكر (انه تعالى اطلعه) اى اطلع الله هذا الوالد الاكبر لان الخليفة يجب ان يطلع على ما اخترنه الحق تعالى فيه ما تطلبه الرعايا التى استخلف عليها فيعطى كل ذى حق حقه بامر الله تعالى (على ما اودع فيه) اى فى شانه من الصفات الالهية والحقائق الكونية وصورها (وجعل ذلك) المودع (فى قبضتيه القبضة الواحدة فيها العالم و) فى (القبضة الاخرى آدم وبنوه وبين مراتبهم فيه) بتصرف مافى قبضته خلافة عن الله تعالى (ولما اطلعنى الله فى سرى على ما اودع فى هذا الامام الوالد الاكبر جعلت فى هذا الكتاب منه) مما اطلعت عليه (ما حدّ لى لا) كل (ماوقفت عليه فان ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الآن) فهذا الكلام يدل على ان من رآه فى مبشرة واعطى له فصوص الحكم هو الروح الاعظم المحمدى الذى ظهر وتمثل له فى الصورة المحمدية ويدل ايضاً على محاذاته رتبة الوالد الاكبر فى الاطلاع على مافى القبضتين فانظر بنظر الانصاف الى هذا الكامل فى رتبة العلم كيف ينكر كلامه (فما شهدته مما نودعه فى هذا الكتاب كما حده لى رسول الله صلى الله عليه وسلم

حكمته آلهية فى كلة آدمية وهو هذا الباب) الفاء فى فما لجواب الشرط المحذوف
اى لما كان الامر ماقلناه * ومن زيادة فى المرفوع وجاز زيادتها فى الموجب على
رأى الكوفيين والاخفش وانما اختار الزائد ليشاكل قوله مما نودعه * وما مبتدأ بمعنى
الذى * ومن فى مما نودعه بيان له * وحكمة آلهية خبره فمعناه فالذى شهدته فى هذا
الامام ونودعه فى هذا الكتاب حكمة آلهية وهذا اولى مما قاله بعض الشراح
وهو قوله حكمة مبتدأ خبره مما شهدته قدم عليه تخصيصا للكرة وليت لى وجه
لهذا التوجيه فان قوله حكم نكرة مخصصة بالصفة وهى قوله آلهية فى كلة آدمية
فيقع بها مبتدأ من غير احتياج الى التقديم قوله تعالى (واجل مسمى عنده) قال
القاضى البيضاوى واجل نكرة خصصت بالصفة ولذلك استغنى عن تقديم الخبر
فلا يصح تعليل التقديم بتخصيص الكرة والا يلزم تحصيل الحاصل فلا بد للتقديم
وجه آخر فانه اذا قلنا رجل مؤمن فى الدار وسئلنا لم جعل رجل مبتدأ وجهه
ان يكون معرفة قلنا قد تخصص بالصفة واذا قلنا فى الدار رجل مؤمن وقيل لم قدم
الخبر قلنا للحصر واما اذا قلنا فى الدار رجل وسئلنا قلنا تخصيصا للنكرة فعلى تقدير
جعله مبتدأ لا وجه للتقديم اصلا لا حصرا ولا تخصيصا وايضا يمكن للسائل ان يقول
ان الفاء وان كانت لازمة للجملة الا انه لا وجه لدخولها فى الخبر ههنا فانه قد شرط
النحاة لجواز دخول الفاء فى خبر المبتدأ وقالوا اذا تضمن المبتدأ معنى الشرط
جاز دخول الفاء فى خبره وذلك اما ان يكون اسما موصولا صلته فعل او ظرف
او نكرة موصوفة باحدهما تم كلامهم وانت تعلم هل شئ من هذه الشروط
ههنا فنجيب عن الثانى بان الشروط المذكورة لفاء خبر المبتدأ واما الفاء
الذى نحن فيه وان دخل على الخبر لكنه ليس لخبر المبتدأ بل لربط الجملة الى
ماقبلها وهو يقتضى صدر الكلام فايهما يقع فى الصدر دخلت عليه خبرا كان
اومبتدأ فلا اختصاص له بالخبر او المبتدأ فدخولها ههنا على الخبر لتقدمه على
المبتدأ ولو قدم المبتدأ لدخل عليه والفاء الذى اقتضى الشروط مختص بالخبر
لا يجوز دخوله على المبتدأ قدم اواخر وظنى ان جعله خبراً مع كونه معرفة
متقدمة وحكمة مبتدأ مع كونها نكرة ولو مخصصة لعدم علمه بزيادة من

(ثم حكمة نفثية فى كلة شيثية * ثم حكمة سبوحيــة فى كلة نوحية * ثم حكمة قدوسية فى كلة ادريسية * ثم حكمة مهيمية فى كلة ابراهيمية * ثم حكمة حقية فى كلة اسحاقية * ثم حكمة علية فى كلة اسماعيلية * ثم حكمة روحية فى كلة يعقوبية * ثم حكمة نورية فى كلة يوسفية * ثم حكمة احدية فى كلة هودية * ثم حكمة فاتحة فى كلة صــالحية * ثم حكمة قلبية فى كلة شعيبية * ثم حكمة ملكية فى كلة لوطيــة * ثم حكمة قدرية فى كلة عزيرية * ثم حكمة نبوية فى كلة عيسوية * ثم حكمة رحمانية فى كلة سليمانية * ثم حكمة وجودية فى كلة داودية * ثم حكمة نفسية فى كلة يونسية * ثم حكمة غيبية فى كلة ايوبية * ثم حكمة جلالية فى كلة يحياوية * ثم حكمة مالكية فى كلة زكرياوية * ثم حكمة ايناســية فى كلة الياســية * ثم حكمة احسانية فى كلة لقمانية * ثم حكمة امامية فى كلة هارونية * ثم حكمة علوية فى كلة موسوية * ثم حكمة صمدية فى كلة خالدية * ثم حكمة فردية فى كلة محمدية * وفص كل حكمة الكلمة المنسوبة اليها) اى الحكمة التى نسبت الى الكلمة التى هى روح ذلك النبى (فاقتصرت على ماذكرته من هذه الحكم فى هذا الكتاب على حــد ماثبت) لى (فى ام الكتاب) وهو الامام الوالد الاكبر (فامتثلت) امر الرســول (على مارسم لى) اى على ما مثل لى فى العــالم المثالى (ووقفت عندما حدلى) فــارمت زيادة على ذلك (و لورمت زيادة) بنقص شئ منه او زيادة شئ وليس منه (على ذلك) الحد (مااستطعت فان الحضرة تمنع من ذلك والله الموفق لارب غيره)

فصل حكمة نفثية

بسكون الفــاء وهى علوم الوهبية الملقــاة فى قلب هذا النبى عليه الســلام (فى كلة شيثية) وهو لغة العبرى هبة الله تعالى (اعلم ان العطايا والمنح الظاهرة) الموجودة (فى الكون) اى فى العالم (على ايدى العباد) كالعلم الحاصل للانبياء والاوليــاء على يدى ختم الرســل وختم الاولياء (وعلى غير ايديهم) كالعلم

الحاصل لخاتم الرسل وخاتم الاولياء فانه من الذات كما سيذكر وكيف كان وهى (على قسمين) قسم (منهـا مايكون عطـايا ذاتية) اى يكون منشأها التجلى الذاتى من غير اعتبـار الصفة وان كان لايخلو عن الصفات (وعطايا اسمائية) اى يكون منشأها التجلى الصفاتى (وتميز) كل منهما عن الآخر (عند اهل الاذواق) عند وصول العطايا اليه فيه اشارة الى ان الفرق بينهما لطيف ودقيق بحيث لايتميز الا عند اهل الاذواق * ولما بين العطايا من جانب المعطى شرع الى بيان باعثها من طرف المعطى له وهو السؤال اذ بهما يتحقق العطايا فقال (كما ان منها) اى كما ان بعض العطايا (ما) الذى (يكون) يحصل باعطاء الله تعـالى (عن سؤال) اى عن سؤال العبد لفظاً ربه ذلك العطايا وكان ذلك السؤال (فى) حق عطاء (معين) بفتح الياء وان شئت قلت عن سؤال معين بحذف فى يدل عليه قوله (وعن سؤال غير معين) فتعين السؤال وعدم تعينه يوجب تعين العطاء وعدم تعينه (ومنها مالايكون عن سؤال) بل يكون بدون سؤال لفظى سواء (كانت الاعطية ذاتية او اسمائية) وسواء كانت على ايدى العباد وعلى غـير ايديهم يعنى ان القسمة من جانب المعطى لايمنع القسمة من طرف القابل (فالمعين) بفتح الياء اى فالسؤال المعين (كمن يقول يارب اعطنى كذا) كقولك اعطنى ولدا صالحا او رزقا طيبا ولم يذكر اجزاء ذاته وكدعاء الرسول عليه السلام (اللهم اجعل لى فى قلبى نورا وفى سمعى نورا) الحديث فيذكر اجزاء ذاته على التعين فقوله اعطنى كذا كناية عنهما جميعـا (فيعين) هذا السائل (امراً ما) من الاعطية (لايخطر له) اى للسائل (سواه) اى غير ذلك الامر (وغير المعين) اى السؤال العالم الشـامل لجميع انواع الاعطية وافرادها التى فيه مصلحة السائل (كمن يقول يارب اعطنى ماتعلم) اى العطاء الذى حصل (فيه مصلحتى) اى حاجتى (من غير تعين العطـاء لكل جزء ذاتى) للسائل سواء لم يذكر اجزاء ذاته (من لطيف) روحانى (وكثيف) جسمانى كما قال العالم بين لطيف وكثيف اى مركب منهما كالمثـال المذكور او يذكر لكن لاعلى وجه التعين بل على وجه كلى شامل لجميع اجزاء ذاته من اللطافة

(والكثافة)

والكثافة كمن يقول اعطني لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف باضافة جزء الى الذات المضافة الى ياء المتكلم او بزيادة من وعلى هذا التقدير فالياء متكلم مضاف اليه ولم يذكر المصنف هذا القسم صريحا بل ادرج في قوله اعطني مافيه مصلحتي وجعله شاملا لهذا القسم لكون كل منهما غير معين واشار اليه ثانيا بقوله من غير تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف والا فالمناسب ان يقول بعد قوله اعطني مافيه مصلحتي فلايعين امراً ما كما قال بعد قوله اعطني كذا فيعين امراً ما فقوله من غير تعيين متعلق بيقول فتم السؤال الغير المعين بقوله اى اعطني مافيه مصلحتي كاتم المعين بقوله اعطني كذا فحينئذ لايصلح تعلق قوله لكل جزء ذاتي باعطني بل يتعلق بقوله من غير تعيين فقوله ذاتي بتشديد الياء صفة لكل جزء سواء كان بزيادة من كما وقع في بعض النسخ اوبدونه واما في المثال الذي اوردناه فكما قلناه فقوله من غير تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف ليس من تتمة السؤال بل بيان للغير المعين الذي هو المثال المذكور كما ان قوله فيعين امراً ما ولايخطر له سواه بيان للمعين* ولما فرغ عن بيان السؤال شرع في بيان مراتب السائلين فقال (والسائلون) بلسان القال (صنفان صنف بعثه على السؤال) اى سبب طلبه العطايا قبل حلول اوانه (الاستعجال الطبيعي) اى الخلقي (فان الانسان خلق عجولا) وهو داخل تحت حكومة طبعه ومحجوب بامور طبيعية وليس على علم بني على ماهو عليه (والصنف الآخر) مبتدأ (بعثه على السؤال) جواب (لما علم) وهو مع جوابه خبر المبتدأ (ان ثمة) اى في مقام العطاء (امورا) عطايا حاصلة (عند الله) تعالى (قد سبق العلم) اى علم الله تعالى (بانها لاتنال) اى لاينال العبد اليها (الا بعد سؤال) العبد من الله تعالى (فيقول) اى فيتفكر في قلبه (فلعل مانسأله سبحانه يكون من هذا القبيل) فبعثه هذا العلم على سؤاله فاضمر فاعل بعثه وهو العلم لدلالة المقام عليه (فسؤاله) هذا (احتياط لما هو الامر عليه من الامكان) لئلا يفوت الامر وهو العطاء لفوات شرطه وهو السؤال (وهو) اى هذا السائل وان كان يعلم هذا لكن (لايعلم ما في علم الله) تعالى ولكن لعل ان مايسأله من قبيل ماعين له في علم الله

(ولاما يعطيه استعداده فى القبول) اى لايعلم قبول استعداده ولكن يسأله امله
يقبل (لانه) اى الشان (من اغمض المعلومات الوقوف فى كل زمان فرد) اى معين
(على استعداد الشخص فى ذلك الزمان) فان ذلك اى العلم عافى علم الله تعالى والوقوف
على الاستعداد فى كل زمان لايكون الا للكمل فقوله لانه تعليل لما(و) هو وان
كان لايعلم هذا لكنه يعلم فى ذلك الزمان انه (لولا ما اعطاه الاستعداد للسؤال ما سأل)
ولكن لايعلم ما اعطاه الحق فى الزمان الذى يكون فيه ولا يعلم فى ذلك الزمان ما يقبل
استعداده لعدم حضوره فبهذا القدر من العلم بالاستعداد يكون من اهل
الحضور والمراقبة حتى خاص عن قيد سؤال الاحتياط وهو من اهل
الطلب لان همته متعلقة فى حصول مطلوبه لافى امتثال او امر سيده فليس له
نصيب فى معرفة الاستعداد الاعلى الاجمال (فغاية اهل الحضور) اى نهاية
علمهم فى الاستعداد (الذين لايعلمون) استعدادهم (مثل هذا) اى فى كل فرد وكان
عطاؤهم عن سؤال وانما قيدنا به فان اهل الحضور الذى كان عطاؤهم لاعن سؤال
يذكر احوالهم ومراتبهم فى القسم الثانى (ان يعلموه) اى استعدادهم (فى الزمان
الذى يكونون فيه) ويعلمون ايضاً فى ذلك الزمان قبول استعدادهم (فانهم
لحضورهم يعلمون ما اعطاهم الحق فى ذلك الزمان)الذى يكونون فيه (وانهم)
لحضورهم يعلمون (ماقبلوه) اى لم يقبلوا ذلك الامر الواصل اليهم
(الا بالاستعداد) الجزئى الخاص بذلك الزمان(وهم) اى اهل الحضور الذين
وصفناهم بقولنا ان يعلموه (صنفان صنف يعلمون من قبولهم) ذلك الامر
(استعدادهم) اى قابلية ذواتهم واستحقاق انفسهم بذلك الامر (وصنف
يعلمون من استعدادهم ما) اى الذى (يقبلونه وهذا) اى الصنف الذين يعلمون
من استعدادهم مايقبلونه (اتم مايكون فى معرفة الاستعداد فى هذا الصنف)
اى من الصنف الذين يعلمون من قبولهم استعدادهم ففى بمعنى من (ومن هذا
الصنف) اى ومن الصنف الثانى (من يسأل لاللاستعجال ولاللامكان وانما
يسأل امتثالاً لامر الله فى قوله ادعونى استجب لكم فهو العبد المحض) التام
فى العبودية (وليس لهذا الداعى همة متعلقة فيما يسأل فيه من معين او غير معين)

حتى يسأل للاستعجال او للامكان (واماهمته) بسؤاله لفظا (فى امتثال او امر سيده) هيهات بين السائل للامكان و بينه فى رتبة العلم (فاذا اقتضى الحال) اى التجلى الالهى الحاكم عليه فى ذلك الوقت (السؤال) اللفظى (سأل) اى طلب المأمور به (عبودية) لالغرض من اغراضه النفسية (واذا اقتضى) الحال (التفويض) امره الى الله فوّض (و) ان اقتضى الحال (السكوت) عن طلب مايحتاج اليه (سكت فقد ابتلى ايوب وغيره وماسئلوا رفع ماابتلاهم الله به) مع شدة احتياجهم فى ذلك الزمان رفع ماابتلاهم الله تعالى به لاقتضاء حالهم السكوت فى ذلك الزمان (ثم اقتضى لهم الحال فى زمان آخر أن يسألوا) من الله (رفع ذلك) فيما ابتلى فسألوا امتثالا لامر الله (فرفعه الله) تعالى (عنهم) اى اجاب الله عنهم سؤالهم فكانوا داخلين تحت حكومة الحال فى الوقت وتابعون اليه فى السؤال وعدمه فكان سكوتهم وسؤالهم لفظا امتثالاً لامر الله لعلمهم بالحال وبما يقتضيه من امر الله منهم فهم سائلون بالسؤال اللفظى وقتاً وغير سائلين وقتاً فدل ذلك على ان ايوب ومن كان على حاله من هذا الصنف من اهل الحضور لامن الصنف الذى سيذكر واما دعاء نبينا محمد عليه الصلاة والسلام بقوله (اللهم اجعل لى فى قلبى نوراً) الحديث وهو من دخول جميع العوالم فلا اختصاص له بصنف دون صنف كما قال (افلا اكون عبداً شكوراً) (والتعجيل بالمسئول فيه والابطاء) سواء سأل استعجالا او احتياطاً او امتثالا وسواء كان سؤالاً معينا اوغير معين (للقدر) (المعين له عند الله) اى لاجل تقدير الله بالمسؤل فيه بوقت معين من الاوقات لا الامور مرهونة باوقاتها (فاذا وافق السؤال الوقت) المعين للمسئول فيه (اسرع بالاجابة) اى وقع مسؤل فيه فى الحال (واذا تأخر الوقت اما فى الدنيا واما فى الآخرة تأخرت الاجابة اى المسئول فيه الى) وقت معين (لا) تأخرت (الاجابة التى هى لبيك من الله) اذا دعى العبد ربه شيئاً فقال الله تعالى لبيك ياعبدى فان هذه الاجابة تقع فى الحال قوله (فافهم هذا) اشارة الى ان من دعى من الله شيئاً فقال الله لبيك يدل على قبول مراده من الله وان عدم مسئلته الآن لعدم حصول وقته (واما القسم الثانى وهو قولنا ومنها مالايكون عن سؤال

فانما اريد بالسؤال اللفظة به) اى التلفظ به (فانه) اى الشان (فى نفس الامر) اى فى الواقع (لابد) لكل وارد (من) وجود (سؤال اما باللفظ) كما بين (او بالحال او بالاستعداد) كما انه لا يصح حمد مطلق قط الا فى اللفظ واما فى المعنى فلابد ان يقيده) اى الحمد (الحال فالذى يبعثك على حمد الله هو المقيد لك باسم فعل) كحمد على الله بالوهاب والرزاق (او باسم تنزيه) مثل سبوح وقدوس فان قلت قد ثبت من قبل ان معرفة الاستعداد حاصل لصاحبه وقوله (والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه) ينافى ذلك قلت ان الشعور يستعمل فى المحسوس المشاهد من غير توقف علمه على شئ آخر والاستعداد ليس كذلك بل توقف على الاطلاع بالاعيان الثابتة فى علم الله تعالى فمعنى قوله لا يشعر به صاحبه لا يعلمه بالشعور وان كان يعلم بوجه آخر الشعور نوع من انواع العلم وهو العلم بالحس فان الشعور يتعلق باجل المعلومات والاستعداد من اغمض المعلومات واخفاها فلا يمكن تعلق العلم من حيث الشعور اليه بخلاف الحال فانه اجل المعلومات لذلك قال (ويشعر بالحال) اى وصاحب الحال يشعر بحاله (لانه) اى صاحب الحال (يعلم الباعث) على السؤال بالحال بالبداهة وليس ذلك الباعث الا (وهو الحال) فاذا كان لا يشعر العبد استعداده (فالاستعداد) اى فسؤال الاستعداد (اخفى سؤال) لا يطلع عليه الا من اطلع بعالم الاسماء والاعيان الثابتة فان السؤال بلسان الاستعداد ماهو الاسؤال الاسماء ظهور كمالاتها وسؤال الاعيان وجوداتها فكان هنا صنف من اهل الحضور لا يسئلون باللفظ ويرجع قوله (وانما يمنع هؤلاء من السؤال) اى المذكور حكما لانه لما قال ومنها مالا يكون عن سؤال فقد ذكر حكماً غير السائلين وانما منع غير السائلين عن السؤال اللفظى (علمهم بان لله فيهم) اى فى حقهم (سابقة قضاء) اى حكماً سابقاً عليهم فى علمه الازلى فلابد ان يصل اليهم هذا الحكم السابق عليهم فهم بذلك قد خلصوا عن قيد الطلب والامتثال وحجابه (فهم قد هيئوا محالهم) اى اشتغلوا بتطهير قلوبهم عن التعلقات بالامور الدينية (لقبول مايرد منه) حتى يبقى الوارد على ما كان عليه من الطهارة (وقد غابوا) بذلك عن (نفوسهم واغراضهم) فكيف عن السؤال والطلب ولا سبيل عليهم حكومة الحال وهم

صنف واحد ينقسم الى صنفين صنف واقفين على سر القدر وهو ماسيذكره المصنف وغير الواقفين عليه ولم يذكره المصنف لوضوحه غاية ايضاح ببيان الواقفين وتقسيمه الى قسمين وما منع كلا منهم عن السؤال الا علمهم الخاص بهم لكنهم لما اتحدوا فى حد المنع الكلى وهو العلم بالقضاء السابق عليهم وكان بعضهم فوق بعض درجات من العلم لم يفرد بالمنع واقتصر على بيان مراتبهم فى رتبة العلم بالله فقال (ومن هؤلاء) اى من العلماء بالقضاء السابق عليهم اومن الصنف الذى منعهم علمهم هذا عن السؤال اومن عباد الله الذين من هذا الصنف (من) اى العبد الذى (يعلم ان علم الله به) اى بذلك العبد (فى جميع احواله) ظرف للعلم اى فى اضافة جميع الاحوال اللازمة لوجوده الخارجى (هو ما) اى علم الله بوجوده فى اتصافه بجميع احواله هو العلم الذى (كان) ذلك العبد (عليه) اى على ذلك العلم (فى حال ثبوت عينه قبل وجودها) اى قبل وجود العين اوقبل وجود الاحوال (ويعلم ان الحق لا يعطيه) اى العبد من الواردات (الا مااعطاه عينه) اى اعطى عين العبد الحق (من العلم به) اى بالعبد (وهوما) اى الذى اعطاه العبد (كان) العبد (عليه) اى على ذلك العلم (فى حال ثبوته) قبل وجوده (فيعلم علم الله به من اين حصل) اى يعلم ان علم الله به سواء كان بعد الوجود اوقبله يحصل للحق من العبد ويعلم ان العلم الذى كان عليه العبد بعد الوجود هو عين العلم الذى كان عليه فى حال ثبوته ووجوده وجميع احواله فعلى كل حال العلم تابع لعين العبد (ومائم) اى فى صنف العالمين بالقضاء السابق (صنف من اهل الله اعلى واكشف من هذا الصنف) المعين بالعلم المذكور (فهم واقفون على سر القدر) دون غيرهم فان غيرهم من اهل الله يعلم القضاء بانه حكم الله والقدر بانه تقدير ذلك الحكم ويعلم ان التقدير تابع للحكم والحكم تابع للعلم وهذا هو علم القدر والقضاء ولا يعلم ان علم الله تابع لعين العبد وهو سر القدر فعلم سر القدر ان يعلم ان علم الله به من اين حصل فلا يلزم من العلم بالقدر العلم بسر القدر بخلاف سر القدر (وهم) اى الواقفون على سر القدر او العلماء بان علم الله به من اين حصل (على قسمين منهم) اى بعض

منهم خبر مقدم (من يعلم ذلك) مبتدأ اى سر القدر او العلم المذكور (مجملا ومنهم من يعلمه) اى يعلم علم الله به اوسر القدر (مفصلا والذى يعلمه مفصلا اعلى واتم من الذى يعلمه مجملا فانه) اى فان الذى يعلم سر القدر مفصلا (يعلم مافى علم الله فيه) اى فى حقه وذلك العلم يحصل له (اما باعلام الله اياه بما) اى بسبب الذى (اعطاه عينه من العلم به واما بان يكشف له) اى للعبد (عن عينه الثابتة وانتقالات الاحوال عليها الى مالا يتناهى) وهذا هو العلم التفصيلى (وهو) اى كشف العلم عن العين الثابتة اوبالاعلام (اعلى) من العلم بالاجمال (فانه) اى فان الذى يعلم نفسه بالانكشاف عن عينه الثابتة اوبالاعلام (يكون فى علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لان الاخذ من معدن واحد) وهو العين الثابتة المعلومة ؛ ولما بين اتحاد علمى الحق والخلق اراد ان يبين الفرق بينهما وان هذه المساواة من اى جهة كانت فقال (الا انه) اى العلم (من جهة العبد عناية من الله) تعالى (سبقت له هى) اى العناية (من جملة احوال عينه الثابتة يعرفها) اى العناية (صاحب هذا الكشف اذا) اى وقت (اطلعه الله تعالى على ذلك) اى على احوال عينه (فانه) اثبات لقوله الا انه من جهة العبد عناية اى الشان (ليس فى وسع المخلوق اذا اطلعه الله) اى وقت اطلاع الله اياه (على احوال عينه الثابتة) وهى الوجود العلمى (التى تقطع صورة الوجود) اى صورة الوجود الخارجى (عليها) اى على عينه الثابتة (ان يطلع) ذلك المخلوق (فى هذه الحال) اى حال اطلاعه على احوال عينه المعروضة لوجوده الخارجى (على ٧ اطلاع الحق على هذه الاعيان الثابتة فى حال عدمها) اى فى حال ثبوتها فى علم الله تعالى قبل وقوع صورة الوجود عليها يعنى ان يطلع بعين اطلاع الحق (لانها) اى اطلاع الحق تأنيث الضمير باعتبار وقوع الاطلاع على الاعيان الثابتة لذلك جمع (نسب ذاتية لاصورة لها) فى الخارج اذ لم يكن موجودة فيه بخلاف العبد فانه مخلوق على الصورة (فليس فى وسع المخلوق) على الصورة ان يطلع على مالاصورة له ويجوز أن يعود الى الاعيان الثابتة باعتبار كونها فى حال عدمها الا ان الانسب

٧ اى على طريقة اطلاع الحق لمصححه

(حينئذ)

حينئذ أن يقول على ان يطلع على هذه الاعيان بدون قوله على اطلاع الحق ولا بد من ذكره اثباتاً للمساواة فلما لم يطلع العبد على ماليس فى وسعه قال (فبهذا القدر) من المساواة (تقول ان العناية الالهية قد سبقت لهذا العبد بهذه المساواة) مع الحق (فى افادة) العين الثابتة (العلم) بالحق والعبد (ومن هنا) اى ومن افادة العين العلم للحق (يقول الله تعالى حتى نعلم وهى كلمة محققة المعنى) وذلك المعنى كون ماقبل حتى سببا لما بعدها فاختبر تعالى عباده بالتكاليف الشاقة ليعلم الصابرين على هذه التكاليف (ماهى) اى ليس حتى (كما) اى مثل الذى (يتوهمه من ليس له هذا المشرب) وهو المشرب الصوفى المحقق المنزه فى مقام التنزيه وهو غناؤه تعالى عن العالمين وهو قوله تعالى ﴿والله الغنى وانتم الفقراء﴾ وغير ذلك من الآيات الدالة على التقديس والمشبه فى مقام التشبيه وهو ظهوره تعالى بصفات المحدثات وهو قوله تعالى ﴿حتى نعلم﴾ وقوله ﴿ولنعلم من يتبع الرسول﴾ وقوله ومرضت فلم تعدنى وغير ذلك من التشبيهات واما من لم يكن له هذا المشرب فمنزه فقط من كل الوجوه عن الحدوث والنقصان (وغاية المنزه اذا نزه ان يجعل ذلك الحدوث) الحاصل من المعلوم الحادث (فى العلم للتعلق) لا للعلم (وهو) اى جعل الحدوث للتعلق لا للعلم (اعلى وجه يكون للمتكلم بعقله) اى بنظره الفكرى كما كان للمتكلم بمشاهدته ووجدانه (فى هذه المسئلة) اى فى مسئلة علم الله بالاشياء فيجعله الحدوث للتعلق اتصل باهل الله من هذا الوجه فى هذه المسئلة (لولا انه) اى لولا ان المتكلم بعقله (اثبت العلم زائدا على الذات فجعل التعلق له) اى للعلم (لا للذات) لم ينفصل عن المحقق من اهل الله حذف جواب لولا وهو قولنا لم ينفصل بقرينة قوله (وبهذا) اى وباثبات العلم زائدا على الذات (انفصل عن المحقق من اهل الله صاحب الكشف والوجود) اى صاحب الوجدان (ثم نرجع الى) تفصيل (الاعطيات) التى ذكرت اولا اجمالا (فنقول ان الاعطيات اما ذاتية او اسمائية فاما المنح والهبات والعطايا الذاتية) الظاهرة فى الوجود الخارجى (فلا تكون ابدا الاعن تجلى الهى) اى عن التجلى الذى يحصل من حضرة

الاسم الجامع من حيث الاسم الظاهر فالمراد به تجلى الفيض المقدس لا الاقدس يدل عليه قوله (والتجلى من الذات لايكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلى له) فان التجلى بصورة استعداد المتجلى له لايكون الا فى الفيض المقدس فاذا كان المتجلى له قابلا لتجلى الذات من حضرة الاسم الجامع تجلى الذات من حضرة الجامعة فذلك هو المسمى بالتجلى الالهى الحاصل عنه العطايا الذاتية وهو قوله فلايكون ابدا الا عن تجلى الهى واذا كان قابلا لتجلى الذات من حضرة من حضرات الاسماء تجلى عن تلك الحضرة فذلك هو المسمى بالتجلى الصفاتى والاسمائى التى يحصل منه العطايا الاسمائية (غير ذلك لايكون) تأكيد (فاذن المتجلى له مارآى سوى صورته فى مرآة الحق) اى فعلى تقدير كون التجلى بصورة استعداد المتجلى له مارأى المتجلى له فى اى تجلى كان الاصورة نفسه فى وجه مرآتية الحق له فى رؤية صورة نفسه فاضافة المرآة الى الحق بيانية لذلك قال (ومارأى الحق) ولم يقل ومارآى مرآة الحق (ولايمكن ان يراه) لاختفائه واستتاره بصورة استعداد الرائى فاحتجب نظر الرائى عن الحق بصورة نفسه (مع علمه انه مارآى صورته الافيه) لعلمه ان صورته لايقوم بذاته بل يقوم بذات الحق فكان عالماً بالحق برؤية صورته فيه فلايحجب صورته عن علمه بالحق كما يحجب عن رؤية الحق (كالمرآة فى الشاهد اذا رأيت الصور فيها لاتراها) لمنع رؤية الصورة عن رؤية المرآة (مع علمك انك مارأيت الصور اوصورتك الافيها) وذلك ظاهر (فابرزالله) اى اظهر الله (ذلك) الموجود المشاهد (مثالا نصبه) اى اقامه حجة (لتجليه الذاتى ليعلم المتجلى له انه مارآه) اى الحق كما لم ير المرآة اذكل مافى الشهادة دليل على مافى الغيب (وماثمه) اى وليس فى عالم الشهادة (مثال اقرب ولااشبه) مثالا (بالرؤية والتجلى من هذا) المثال (واجهد فى نفسك) بكليتك (عندماترى) اى عندرؤيتك (الصورة فى المرآة ان ترى جرم المرآة لاتراه ابداً البتة حتى ان بعض من ادرك مثل هذا) اى ادرك عدم رؤية المرايا (فى صور المرايا ذهب الى ان الصورة المرئية) حاصلة (بين بصر الرائى وبين المرآة) لافى المرآة لذلك حاجبة عن رؤية المرآة فقد

(اصاب)

اصاب هذا البعض فی ادراك عدم رؤية المرآة عند رؤية الصورة لكن اخطأ فيما ذهب اليه لانه لم يدرك انه مثال لتجليه الذاتی (وهذا) ای المذكور (اعظم ماقدر)على البناء للمفعول اوللمعلوم (عليه) ای على العبد (من العلم والامر كما قلناه وذهبنا اليه) فی التجلی الذاتی والمرآة لا كما زعم البعض (وقد بينا هذا تفصيلا فی الفتوحات المكية) فليطلب ثمه (واذا ذقت هذا) المذكور (ذقت الغاية التی ليس فوقها غاية فی حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك فی ان ترقى فی اعلى من هذا الدرج فما هو ثمه) ای فليس فی هذا الدرج الذی هو الوجود المحض مقام موجود غير هذا المقام (اصلاً) قطعاً (ومابعده الا العدم المحض) اذ مايكون وراء الوجود المحض الا العدم المحض (فهو مرآتك فی رؤيتك نفسك) عند تجليه لك بصورة استعدادك (وانت مرآته فی رؤيته اسماءه وظهور احكامها وليست) الصورة المرئية فی الحق وهی انت (سوى عينه) بل هی عين الحق وبه امتاز عن المرآة فی المشاهدة فان مرآة الحسی غير الصور المرئية فيها (فاختلط الامر) ای اختلط امر المرئی وهو الصورة والمرآة وهو الحق فی عين الناظر بسبب مشاهدته ان نفسه عين الحق اذ لا اختلاط فی الواقع (وابهم) ای واشكل على التميز بينهما ولهذا اختلف اهل التجلی الذاتی بان كان بعضه فوق بعض فی رتب العلم بالله (فمنا) ای فمن اهل التجلی (من جهل فی علمه)بامر المرئی اوعلم نفسه ولم يعلم انه عبد اوحق ولم يحكم على المرئی حكماً من العبودية اوالربوبية فعجز فی علمه (فقال العجز عن درك الادراك ادراك) فالتقاعد والعجز عن درك ماعجز عن ادراكه غاية الادراك فالعجز اعلى المقام فی حق هذا المشرب لا فی الواقع فهو عالم وجاهل من ان الرؤية تعطی العلم لكنه لم يعلم ای شیء هو (ومنا من علم) الامر على ماهو عليه فعلم ان نفسه عين الحق من وجه وغيره من وجه فميز بينهما فی كل مقام (فلم يقل بمثل هذا) ای بمثل ماقال من جهل فی علمه (وهو) ای عدم قول من علم (اعلى القول) ای قول من عجز فی علمه (بل اعطاه العلم السكوت) ای بل اعطی عالم من علم السكوت (كما اعطاه العجز) ای كما اعطی علم من جهل العجز

والعلم الذى اعطى السكوت اعلى مرتبة من العلم الذى اعطى العجز فكيف
لم يكن السكوت اعلى من القول (وهذا) اى الذى اعطى علمه السكوت
ولم يظهر العجز (هو اعلى عالم بالله) من الصنف الآخر (وليس هذا العلم
الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء) اى لايتأتى علم العطايا الذاتية الذى اعطى
السكوت لاحد من الله بالذات الا لخاتم الرسل من حيث رسوليته وخاتم
الاولياء من حيث ولايته والمراد بخاتم الاولياء ههنا خاتم الولاية المحمدية
يدل عليه قوله من بعد واما خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرؤيا فقد ذكر
فى الفتوحات انه رآى هذه الرؤيا فعبرها بانختام الولاية فذكر منامه للمشايخ
الذين كان فى عصرهم ولم يقل من الرأى فاوّلوه بما عبر به والظاهر ان المراد
بخاتم الاولياء نفسه رضى الله عنه ومن قال المراد بخاتم الاولياء عيسى عليه السلام فقد
خبط فان عيسى عليه السلام خاتم الولاية العامة والولاية الخاصة المحمدية غير الولاية
العامة وكذا ختمهما فعيسى عليه السلام وان كان رسولا وخاتماً للولاية العامة
لكنه يأخذ هذا العلم من مشكاة ختم الولاية كسائر الانبياء والرسل (ومايراه
احد من الانبياء والرسل) من حيث نبوتهم ورسليتهم (الا من مشكاة
الرسول الخاتم ولايراه احد من الاولياء الا من مشكاة الولى الخاتم حتى
ان الرسل) من كونهم اولياء (لايرونه) اى لايأخذون هذا العلم (ومتى رأوه)
اى متى اخذوه (الا من مشكاة) اى من مرتبة (خاتم الاولياء) وانما لم يروا
الرسل هذا العلم الا من مشكاة خاتم الاولياء (فان الرسالة والنبوة اعنى نبوة التشريع
ورسالته) لا الرسالة والنبوة بمعنى الاخبار عن الحقائق الآلهية فانهما لاتنقطعان
(تنقطعان) لكونهما من الصفات البشرية وهما ظاهر الولاية والظاهر لايرى
مايراه من كونه باطنا الا من مشكاة الباطن (والولاية لاتنقطع ابدا فالمرسلون من
كونهم اولياء لايرون ماذكرناه الا من مشكاة خاتم الاولياء فكيف من دونهم من
الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعا فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من
التشريع فذلك) اى كون خاتم الاولياء تابعا لما جاء به رسول الختم (لايقدح

فى مقامه) اى لايمنع متبوعيته لخاتم الرسل فيما ذكرناه (ولايناقض) كونه تابعا (ماذهبنا اليه) من انه متبوع فى ذلك العلم الخاص (فانه) اى خاتم الاولياء (من وجه) اى من حيث انه تابع لخاتم الرسل (يكون انزل) اى تحت خاتم الرسل فى هذه المرتبة (كمانه من وجه) اى من حيث انه متبوع له (يكون اعلى) اى فوقه فيما ذكرنا فلا تناقض ولاينبغى ان يتوهم افضلية خاتم الاولياء على خاتم الرسل وغيره فى ذلك الوجه الخاص وهو كونه متبوعا لخاتم الرسل فى رتبة علم التجلى الذاتى لان قوله من وجه يكون اعلى لايدل الا على تقدمه فى ذلك العلم ولايلزم منه الافضلية فى تلك المرتبة فان افضلية الممكن وشرفه ليست بالتقدم والمتبوعية سواء كان فى رتب العلم بالله اوفى غيره ولا فى حد ذاته وانما كانت افضليته بتكريم الله تعالى اياه وتشريفه كقوله تعالى ﴿ ولقد كرّمنا بنى آدم ﴾ اى جعلناه مكرّما فكان مكرّما من عند الله لامن عند نفسه ومرتبته وكقوله ﴿ تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ﴾ فكان فضل بعض على بعض بتفضيل الله تعالى (وفضل الله المجاهدين على القاعدين درجة) كما قال الشيخ رضى الله عنه فما جمع الله لآدم بين يديه الا تشريفا وماورد النصوص على افضلية الانبياء وسيادتهم عند الله على الاولياء الاعلى الاطلاق فى كل مرتبة فما كان الممكن شريفا وفاضلا الابالنص الالهى لابالمتبوعية فى رتب العلم الاترى ان علم الله تابع للمعلوم والمعلومات واحوالك وهل يلزم من التقدم فى تلك المرتبة افضليتك من هذا الوجه فان الله محيط من ورائهم من وجودانهم واحوالهم من الظواهر والبواطن وليست ذات المعلوم وماهيته امرا مستقلا فى نفسه حتى يكون الواجب الوجود لذاته بل هو اثر حاصل من تجليات اسمائه وصور علمه فلا جعل فى نفس الماهية فان الله تعالى موجب لاسمائه وصفاته ومقتضيا تهما ومختار فى اعطاء الوجود الى الماهية فالجعل لايكون الابعد مرتبة الصفات والاسماء ومقتضياتهما فذات المعلوم بجميع احواله من المتبوعية وغيرها كل ذلك من اعطاء الله تعالى وانما ثبت افضليته من حيث هو متبوع على التابع اذالم يكن متبوعية ذلك المتبوع من التابع فكان التابع من حيث انه

تابع افضل من المتبوع من حيث انه متبوع لكون المتبوعية له من اعطاء التابع فكان الله اعلى واشرف على معلوماته من كل الوجوه فكذلك ختم الرسل لكونه جامعا لجميع المراتب التى كانت فى حق المخلوق فهو محيط بجميع المراتب الامكانية فتابعية ختم الرسل بختم الاولياء تابعية صاحب القوى قواه فى اخذه مراداته وكذلك صاحب الاسباب تابع لاسبابه لتحصيل بعض افعاله فكان خاتم الاولياء مرتبة من مراتب ختم الرسل وهو معنى قوله وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل وهو معنى قوله فما يلزم الكامل وبه اخذ من خزينة الحق هذا العلم كما اخذ بجبرائيل عليه السلام علم الشرائع وهو مفضل على جبرائيل بالنص الالهى والنص على اطلاقه فلزم انه مفضل عليه من كل الوجوه فثبت بالنص ان خاتم الرسل مفضل على خاتم الاولياء فى ذلك الوجه لعموم النص على جميع الوجوه فخاتم الاولياء خادم لختم الرسل لاخذ هذا العلم عن المعدن فكان المراد من قوله من وجه يكون اعلى بيان لزيادة مرتبة خاتم الاولياء من الوجه المذكور ولا يلزم منه الافضلية من هذا الوجه عند الله اذ الزائد قد يكون ادنى من الانزل لتوسط الانزل فانزلية ختم الرسل منه من جملة كمالاته ليست بمعنى الدناءة وقد نزل القرآن وحمد على تنزيله ولو دليتم بحبل لهبط على الله فنزول الشريف اللطيف عين كماله* ولما بين مرتبة خاتم الاولياء اورد الدليل الشرعى على ماذهب اليه تسهيلا لفهم الطالبين فظهر ان المقصود بيان تقدم مرتبة خاتم الاولياء من وجه فقال (وقد ظهر فى ظاهر شرعنا ما يؤيد ماذهبنا اليه) من ان الشئ الواحد انزل من وجه واعلى من وجه (فى فضل عمر فى اسارى بدر بالحكم فيهم) كما ذكر قصته فى كتب التفاسير (و) قد ظهر (فى تأبير النخل) كما ذكر حديثه فى كتب الاحاديث والفضل ههنا بمعنى الزيادة فى هذه المسئلة لا بمعنى المفضل والمكرم عند الله (فما يلزم الكامل ان يكون له التقدم فى كل شئ وفى كل مرتبة) فان الرسول لم يتقدم فيهما على اصحابه فقال (انتم اعلم بامور دنياكم) لكن هذا التقديم ليس من الامور التى تثبت بها الفضيلة المعتبرة عند اهل الله لكونه فى الامور الدنية الخسيسة فهم وان كانوا يتقدمون فى هذه المرتبة الدنية لكنهم تابعون للرسول فى المرتبة الشريفة وهى مرتبة العلم بالله فتأخير الرسول فى

(الامور)

الامور الدنية عين كماله لان هذا العلم الذى اخذه الرسول منهم يمدّ لهم من روحه فخاتم الاولياء وان كان له التقدم فى هذا الوجه من رتب العلم بالله لكنه تابع لختم الرسل فى رتبة من رتب العلم بالله وهو علم الشريعة الشريفة على كل مرتبة من رتب العلم بالله وعلى علم خاتم الاولياء الذى اخذه عن الرسول لذلك سمى بالشرع المطهر ألا ترى كيف اتبع موسى الخضر فى العلم اللدنى فقال (هل اتبعك على ان تعلمن مما علمت رشداً) ولم يلزم من اعلمية الخضر من موسى فى هذا الوجه افضليته على موسى لان الخضر تابع فى الحكم بما جاء به موسى من علم التشريع وهذا العلم افضل واعلى من العلم اللدنى (وانما نظر الرجال) الذين يعلمون الامور على ماهى عليه ويميزون المراتب (الى التقدم فى رتب العلم بالله هنالك مطلبهم واما حوادث الاكوان فلا تعلق لخواطرهم بها) ولما كانت هذه المسئلة اعلى المسائل الالهية وانفعها اوصى لاهتمامها فقال (فتحقق ماذكرناه) فان الامر فى نفسه على مابيناه لك (ولما مثل النبي عليه الصلاة والسلام النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل) الحائط (سوى موضع لبنة واحدة) قوله (فكان عليه السلام تلك اللبنة) جواب لما اى كان نفسه فى رؤياه تنطبع بتلك اللبنة التى ينقص الحائط عنها ويكمل بها (غير أنه لا يراها) اى تلك الرؤيا (الا كما قال لبنة واحدة) اى تمثيله عين رؤياه فى حق نفسه (واما خاتم الاولياء فلابد له من هذه الرؤيا) دليلاله على ختميته فى الولاية (فيرى مامثله به) اى بالحائط (رسول الله فيرى فى الحائط موضع لبنتين واللبن من ذهب وفضة فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة فضة ولبنة ذهب) قوله (فلابد أن يرى نفسه تنطبع فى موضع تلك اللبنتين) جواب اما (فيكون خاتم الولاية تلك اللبنتين فيكمل الحائط) بهما كما يكمل بلبنة واحدة فى رؤيا ختم الرسل لوجوب التطابق بينهما وهذه الرؤيا مختصة لخاتم الولاية المحمدية لاشتراكه فى المشكاتية والختمية واما خاتم الولاية العامة فاشتراكه فى الختمية دون المشكاتية فلم يلزم هذه الرؤيا له (والسبب الموجب لكونه) اى لكون خاتم الاولياء (يراها لبنتين انه) اى خاتم الاولياء (تابع لشرع خاتم الرسل فى

الظاهر) لان ولاية الولى لاتحصل ولاتتم الابتبعيته للرسل (وهو) اى كون خاتم الاولياء تابعاً (موضع اللبنة الفضية وهو) اى موضع هذه اللبنة (ظاهره) اى ظاهر خاتم الاولياء (وما يتبعه فيه من الاحكام) يعنى صورة اتباعه لخاتم الرسل فى الاحكام الشرعية فكان الحائط فى حق ختم الرسل حائط النبوة واللبنة الفضية لبنته ولذلك مثلها به واما فى حق خاتم الاولياء فحائط الولاية فكانت اللبنة الفضية جزأ من حائط الولاية فى حق هذا الرائى كاللبنة الذهبية فخاتم الرسل هو الذى لايوجد بعده نبى مشرّع فلا يمنع وجود عيسى بعده ختميته لانه نبى متبع لما جاء به خاتم الرسل وكذلك خاتم الاولياء بالولاية الخاصة هو الذى لايبقى بعده ولى فى قلب خاتم الرسل ولاوارث بعده للولاية المحمدية ولايمنع ايضا ختميته وجود الاولياء الوارثين لسائر الانبياء بعده (كما هو اخذ عن الله فى السرّ ماهو بالصورة الظاهرة متبع فيه) اى كما ان خاتم الاولياء متبع لختم الرسل بالصورة الظاهرة فيما اخذه عن الله فى السرّ فيرى صورة اخذه وصورة اتباعه فيما اخذه فقوله بالصورة يتعلق بمتبع وانما وجب الرؤية هكذا (لانه) اى لان خاتم الاولياء (يرى الامر) اى يرى جميع الامور (على ماهو عليه ولابد أن يراه) اى ان يرى امر نفسه (هكذا) اى على ماهو عليه من اخذ واتباع ومشكاتية وختمية وغير ذلك من الامور التى كانت فى حق نفسه (وهو) اى اخذه هذا العلم عن الله (موضع اللبنة الذهبية فى الباطن) وانما اخذ هذا العلم عن الله (فانه) اى لان خاتم الاولياء (اخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى) الحق ما اخذه الملك من هذا المعدن (به) اى بواسطة الملك (الى الرسول) فهذا المعدن ليس الا هو الحق فاذا كان معدن العلمين واحداً فما كان علم الباطن الا وجهاً خاصاً من وجوه الشريعة وهو الذى لايعلم الا عن الكشف الالهى الذى لايحصل الابعد تحصيل الولاية فهما متحدان فى المآل لذلك يسمى علم التأويل بل هو اصل علم الشريعة وروحه ولامخالفة بينهما الاعند اهل الحجاب (فان فهمت ما اشرت به) من الختم والمشكاة وغير ذلك فخذ واعمل به (فقد حصل لك العلم النافع) الذى تنتج منه علوم كثيرة نافعة لك فى الدنيا والآخرة اذ هو العلم الكلى الذى هو اجل

العلوم (فكل نبي من لدن آدم الى آخر نبي مامنهم احد يأخذ) النبوة (الا من مشكاة خاتم النبيين وان تأخر وجود طينته فانه بحقيقته موجود) في جميع العوالم (وهو) اى معنى وجوده بحقيقته معنى (قوله كنت نبياً و آدم بين الماء والطين وغيره من الانبياء ماكان نبياً الاحين بعث وكذلك خاتم الاولياء كان وليا و آدم بين الماء والطين وغيره من الاولياء ماكان ولياً الابعد تحصيل شرائط الولاية من الاخلاق الآلهية فى الاتصاف بها من كون الله يسمى بالولى الحميد فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الختم للولاية نسبة الانبياء والرسل معه) وانما كانت نسبته معه كذلك (فانه) اى لان خاتم الرسل (الولى الرسول النبي وخاتم الاولياء الولى الوارث الآخذ عن الاصل المشاهد للمراتب) فكانت ولايته مقدمة على ولاية ختم الرسل كما تقدمت على ولاية سائر الانبياء * ولما توهم من ظاهر كلامه افضلية ختم الولاية على ختم النبوة دفع هذا التوهم بقوله (وهو) اى خاتم الاولياء (حسنة) اى اعلى مرتبة (من حسنات خاتم الرسل محمد) عليه السلام اى من مراتبه العالية فكانت ختميته ومشكاتيته من ختم الرسل لان العلم الذى يأخذ عن الله تعالى فى السر ويعطى ختم الرسل لايأخذ الا بولاية منشعبة من ولاية ختم الرسل وفى التحقيق يأخذ عن الله بسببه ويعطى اليه بسببه فكان تقدمه فى هذا الوجه تقدم الجزء على الكل فلافضل على ختم الرسل باى وجه كان كما قلنا لك من قبل (مقدم الجماعة) اى جماعة الانبياء والاولياء كلها (وسيد ولد آدم فى فتح باب الشفاعة) يوم القيمة (فعين) محمد عليه السلام وهو تقدمه على جميع اولاد آدم باعتبار وجوده الشخصى (حالا خاصاً) وهو الفتح (ماعمم) اذ التعميم لايكون الا بحقيقة الكلية فلايلزم منه تقدمه فى جميع الامور (وفى هذا الحال الخاص تقدم على الاسماء الآلهية فان الرحمن ماشفع عند المنتقم فى اهل البلاء الابعد شفاعة الشافعين ففاز محمد عليه السلام بالسيادة فى هذا المقام الخاص) وهو معظم الامور مع انه لايلزم منه فضل محمد على

الرحمن لان فوزه بهذه السيادة لايكون الا من الرحمن وانما يلزم ذلك ان لوكان ذلك الحال حاصلاً له من غير احتياج الى الرحمن وهو ممتنع (فمن فهم المراتب والمقامات) على ماهي عليه (لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام)

* لما فرغ عن بيان العطايا الذاتية شرع في بيان العطايا الاسمائية فقال (واما المنح الاسمائية) فعلى انواع حذف الجواب للعلم به وفي بعض النسخ (فاعلم) فحينئذ يكون الجواب فاعلم (ان منح الله تعالى) اى اعتبار الذات بجمعية الاسماء فكانت العطايا الحاصلة منه كلها اسمائية وفي العطايا الذاتية اعتبارها بحسب نفسه فكانت العطايا الحاصلة منه كلها ذاتية الٓهية (خلقه رحمة منه بهم وهي) اى الرحمة او المنح (كلها) اى انواعها واصنافها (من الاسماء) لكونها من حضرة من الحضرات الالٓهية الجامعة بجميع الاسماء والصفات (فاما رحمة خالصة كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا الخالص يوم القيمة ويعطي ذلك العطاء اسم الرحمن فهو عطاء رحماني واما رحمة ممتزجة نقمة كشرب الدواء الكريه الذي تعقب شربه الراحة) ويعطي ذلك اسم الله على يد الرحمن من حيث جامعيته للصفات المتقابلة لذلك كان العطاء الحاصل منه رحمة ممتزجة (وهو عطاء الٓهي) وانما كانت منح الله تعالى كلها من الاسماء (فان العطايا الالٓهية) اى العطايا الحاصلة من حضرة الاسم الجامع (لايمكن اطلاق عطائه منه) اى لايمكن حصول العطاء من هذا الاسم الاعظم (من غير أن يكون على يد سادن) اى خادم (من سدنه الاسماء) فاذا لم يكن عطاء اسم الله للعبد الا على يد اسم من اسماء الله تعالى (فتارة يعطي الله العطاء العبد على يد الرحمن فيخلص العطاء من الشوب الذي لا يلائم الطبع في الوقت) اى وقت العطاء ولو غير خالص في المآل فهذا هو عطاء ممتزج ورحمة ممتزجة وعطاء الٓهي حاصل من الله تعالى على يد الرحمن لكن لايسمى رحمانيا بل يسمى مثل هذا القسم الٓهيا وفيه اشارة الى ان يد الرحمن لها مدخل في جميع العطايا التي تحصل على ايادي الاسماء فرحمة الله واسعة على كل شيء (اولاينيل الغرض) اى او يخلص العطاء من الشوب الذي لاينال به الطبع غرضه (وماشبه) ذلك الشوب في

عدم ملايمة الطبع اوعدم نيل الغرض (فتارة يعطى الله العبد على يد الواسع فيع) هذا العطاء جميع احوال العبد واوقاته وينال العبد بذلك العطاء غرضه فى كل وقت يريد (اوعلى يد الحكيم فينظر فى الاصلح فى الوقت) فيعطى ماهو الاصلح للعبد فى ذلك الوقت (اوعلى يد الواهب فيعطى لينعم) من انعم اى اظهار الانعام وكرمه (ولايكون مع الواهب تكليف المعطى له بعوض على ذلك) العطاء (من شكر اوعمل اوعلى يد الجبار فينظر فى المواطن ومايستحقه) من القهر والجبار ههنا بمعنى القهار بمقابلة قوله (اوعلى يد الغفار) او بمعنى يجبر الكسر (فينظر فى المحل وماهو عليه) من الاحوال (فان كان على حال يستحق العقوبة فيستره عنها اوعلى حال لايستحق العقوبة فيستره عن حال يستحق العقوبة فيسمى معصوماً ومعتنى به ومحفوظا وغير ذلك مما يشا كل هذا النوع) كله من العطايا الاسمائية (والمعطى) الحقيقى (هو الله) لكن (من حيث ما) اى من حيث الاسم الذى (هو خازن لما عنده) اى لما حصل عند هذا الاسم (من خزائنه) اى من خزائن الله ولما كان الامر هكذا (فما يخرجه) اى فما يخرج الحق من الخزينة امراً للمعطى له (الا بقدر معلوم) اى بمقدار ماقدر للمعطى له فى علمه الازلى بلا زيادة ونقصان فمن شاهد هذا فقد خاص عن تعب الطلب وكان هذا الاخراج (على يد اسم خاص بذلك الامر) المخرج من الخزينة المخصوصة (فاعطى كل شئ خلقه على يد الاسم العدل واخواته) فمن فهم هذا برأ عن اضطراب الاعتراض فان العدل ناظر الى مااقتضاه عين المخلوق فخلق كل شئ بحسب اقتضاء عينه وعين الشئ ليس بمجعول وكذا الاقتضاء صفة ذاتية لازمة له (واسماء الله تعالى وان كانت لاتتناهى لانها تعلم بما يكون عنها) اى باثارها (ومايكون عنها غير متناهية) فكانت اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار غير متناهية (وان كانت ترجع الى اصول متناهية هى امهات الاسماء او حضرات الاسماء) فكانت اسماء الله تعالى دائرة بين التناهى وعدم التناهى (وعلى الحقيقة) اى وكان فى التحقيق (فما ثمه) اى فما فى مقام الاسماء المتكثرة

(الاحقيقة واحدة) وهى الذات الآلهية (تقبل جميع هذه النسب والاضافات التى يكنى عنها بالاسماء الآلهية) مع كونها باقية على وحدتها الحقيقية (والحقيقة) الواحدة التى تقبل جميع النسب وتفسير البعض بقوله اى التحقيق يقتضى ان يكون لكل اسم حقيقة مميزة له خطأ لانها نكرة معادة معرفة فهى عين الاول (تعطى ان يكون لكل اسم مظهر الى مالا يتناهى) اى له مظاهر غير متناهية (حقيقة تميز بها عن اسم آخر) اى يتميز الاسم بتلك الحقيقة عن غيره من الاسماء (وتلك الحقيقة التى بها يتميز هى) مبتدأ ثان (الاسم) خبره (عينه) بدل من الاسم اى هى عين الاسم اذ حقيقة الشئ عين ذلك الشئ فامتيازه بتعين غير زائد على نفسه او الاسم مبتدأ ثالث عينه خبر اى الاسم عين هذه الحقيقة ذكر الضمير باعتبار الاسم فاندفع توهم المغايرة من قوله تعطى لكل اسم حقيقة تميز بها (لاما يقع فيه الاشتراك) اى تلك الحقيقة ليست هى عين الحقيقة المشتركة التى هى الذات الآلهية المشتركة بين الاسماء وليس معنى الاشتراك اشتراك الجزئيات فى الكلى ولا اشتراك الصور فى المرآيا فى ذوى الصورة ولا اشتراك الاوصاف فى ذاتك وانما معنى الاشتراك توجه الواحد الحقيقى الى جهة خاصة لكمال خاص بتلك الجهة مع بقاء الحضرة الواحدة على وحدته بحيث لايمنع كل من التوجه التوجه الآخر فما كانت الاسماء والصفات الا التوجهات الاولية الذاتية الايجابية وما بعدها كلها توجهات ثانية اسمائية اختيارية فكانت الاسماء كلها مشتركة فى دلالتها على الذات ومميزة بحقيقتها المختصة التى هى عينها وهذا لايعرف الا بالذوق ولصعوبة هذا المقام اورد دليلا مشاهدا بالحس تسهيلا للطالبين فقال (كما ان الاعطيات تميز كل اعطاية) اى كل واحدة منها (عن غيرها بشخصيتها وان كانت) العطايا (عن اصل واحد) وهو الذات الآلهية (فمعلوم ان هذه) العطايا (ماهى هذه) العطايا (الاخرى وسبب ذلك) اى وما سبب تميز العطايا (الاتميز الاسماء) وهو استدلال من الاثر وهو تميز العطايا الى المؤثر وهو تميز الاسماء اذ عند المحققين ماليس موجود فى الشهادة الا وهو صورة مافى الغيب ودليله هذا دليل على تميز العطايا واما

الدليل على تميز الاسماء فهو قوله (فما فى الحضرة الالهية) اى حضرة جمعية الاسماء (لاتساعها شئ يتكرر اصلا) والتكرار انما يكون بضيق المقام وقال تعالى ﴿ وسعت رحمتى كل شئ ﴾ فاذا ثبت تميز كل شئ من الاشياء ثبت تميز الاسماء (هذا) اشارة الى كل ماذكر فى العطايا الاسمائية (هو الحق الذى يعول عليه) عند اهل الحقيقة (وهذا العلم) اى علم العطايا الاسمائى (كان علم شيث عليه السلام (وروحه هو الممد لكل من يتكلم فى مثل هذا) العلم (من الارواح ماعدا روح الختم) اى روح ختم الرسل (فانه لا يأتيه المادة) اى لا يأتى اليه مدد هذا العلم (الا من الله تعالى لا من روح من الارواح بل من روحه يكون المادة لجميع الارواح) فتقدم ختم الرسل على ختم الاولياء وعلى شيث فى هذا العلم وكذلك شيث تقدم على جميع الارواح وعلى روح خاتم الاولياء لكونه بيده مفتاح الخزائن الاسمائية كما ان بيده مفتاح الخزائن الذاتية (وان كان لا يعقل ذلك من نفسه) اى وان كان لا يعلم ذلك الامداد من روحه لجميع الارواح (فى زمان تركيب جسده العنصرى) لاحتجابه عن علم هذا بسبب وجوده بالجسد العنصرى (فهو من حيث حقيقته ورتبته عالم بذلك) اى بكون المادة لجميع الارواح من روحه (كله بعينه) تأكيد والضمير لكل اى عالم بكل واحد من الارواح بشخصه وبتعينه والاستعداد الخاص به وامداد روحه لكل واحد منهم مايناسب استعداداتهم واحوالهم بحيث لا يفوته عن علم ذلك شئ و (من حيث ماهو جاهل به) اى كما انه من حيث الذى جهل به (من جهة تركيبه العنصرى) بيان لمن حيث ما (فهو العالم الجاهل) لكن جهله عين كماله كما بين فى موضعه (فيقبل الاتصاف بالاضداد) بالاعتبارين (كما يقبل الاصل الاتصاف بذلك) اى بالاضداد لكنه باعتبار واحد كما بين فى موضعه (كالجليل والجميل وكالظاهر والباطن والاول والآخر وهو عينه وليس غيره) اى خاتم الرسل من حيث حقيقته عين الحق وان كان من حيث جسده العنصرى غيره ومعنى عينيته من حيث الحقيقة كونه على صفته لا غير (فيعلم) من حيث كونه عين اصله

(لايعلم) من حيث كونه غيره ومن اجل هذين الوجهين ينسب اليه ماينسب الى الاصل غير الوجوب الذاتى ومالاينسب اليه وكذا قوله (ويدرى لايدرى ويشهد لايشهد) والمراد من اتصاف هذا الكامل بالاضداد اتصافه بالصفات اللائقة لحضرة الامكان من النقصان والكمال لذلك قال فهو العالم الجاهل فيعلم لايعلم والمراد من اتصاف الاصل اتصافه بالصفات الكاملة اللائقة لحضرة الوجوب لذلك قال كالجميل والجليل فمن قال كان اصله يعلم فى مرتبة الالهية ولايعلم فى مرتبة ظهوره فى صور الجاهلين مع انه سوء ادب مع الله فقد اخطأ فى فهم المراد من المقام * ولما فرغ من احوال ختم الرسل رجع الى شيث فقال (وبهذا العلم) اى بسبب علمه العطايا الاسمائية (سمى شيث لان معناه) اى معنى شيث (هبة الله) فاذا كان هذا العلم مختصا بشيث عليه السلام (فبيده مفتاح العطايا على اختلاف اصنافها ونسبها) فلا يأخذ احد ماعدا روح الخاتم من هذه الخزائن شيئا الا بشيث وانما كان مفتاح العطايا بيده (فان الله وهبه لآدم اول ماوهبه) فكان عليه السلام اول مظهر للفتوحات الاسمائية لآدم واول سبب فتح الله به عطاياه فكان مفتاح العطايا بيده (وماوهبه) لآدم (الامنه) اى الاوهبه من نفس آدم وانما كان ماوهبه الامنه (لان الولد سر ابيه) ليس امرا خارجا عن وجود ابيه (فمنه خرج) فى صورة النطفة (واليه عاد) بصيرورته على صورة ابيه فالهبة عبارة عن الاخراج والاعادة فاذا كان الولد سر ابيه (فما اتاه) اى فما اتى الولد اباه (غريب) اى على غير صورة ابيه بل اتى على صورة ابيه لذلك احبه واذا لم يأت على صورته استكره ونفر منه وليس له ولد ولابد لسر الشئ بان يعود الى ذلك الشئ اوفما اتاه عن خارج نفسه فعوده اليه منه (لمن عقل عن الله) اى لمن كان على بصيرة من ربه وعلم الاشياء على ماهى عليه (وكل عطاء فى الكون على هذا المجرى) اى وكل ماوهب الله للعباد من العطايا ليس الامنهم واليهم واذا كان عطاء الحق على هدا (فما فى احد من الله شئ) من العطايا الامنه واليه حتى الوجود منه واليه بامر الله وهو

(قول)

قولكن (ومافي احد من سوى نفسه شيء) فكان العطاء الذى خرج من نفسه
وعاد اليه عين نفسه لاغير (وان تنوعت عليه الصور وما كل احد يعرف هذا)
اى ماقلناه (وان الامر على ذلك) اى ومايعرف ان امر العطاء على مابيناه
فى نفس الامر فقوله يعرف هذا يتعلق بالمذكور وقوله وان الامر على ذلك
يتعلق بمطابقته فى نفس الامر الاول مرتبة التصور الثانى التصديق (الا آحاد
من اهل الله) وهم الذين تحققوا بالتجليات الاسمائية ووقفوا باسرار الاسماء
والصفات (فاذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه) فانه من كبار الاولياء
يرشدك الى مقصودك (فذلك) العلم (عين صفاء خلاصة) وهى العلوم
العالية الصافية الخالصة عن شوب كدورات النفسانية وكيف لم يعتمد
من يعرف بمثل هذا العلم (خاصة الخاصة) الخاصة اهل التجلى الصفاتى وخاصة
الخاصة اهل التجلى الذاتى (من عموم اهل الله) اى من جمهور اهل الله فاذا لم يكن
فى احد من الله شيء ولا فى احد من سوى نفسه شيء (فاى صاحب كشف
شاهد صورة تلقى اليه) قوله (مالم يكن عنده) مفعول تلقى (من المعارف) بيان
لما (وتمنحه) اى ويوهب تلك الصورة (مالم يكن قبل ذلك فى يده) فجملة تمنحه
عطف على جملة تلقى اليه للايضاح (فتلك الصورة) الملقية اليه (عينه) اى
عين الملقى اليه (لاغيره فمن شجرة نفسه) اى واذا كانت تلك الصورة عينه
كانت من شجرة نفسه (جنى ثمرة غرسه) يعنى غرس شجرة نفسه وثمرتها
وماتلقى اليه اى من المعارف كل ذلك مستندة الى العبد وما استند الى الله الا الاعطاء
خاصة على ايدى الاسماء بطلب العبد فكان فصوص الحكم من ثمرة غرسه
قدس سره تلقى اليه على يد رسول الله عليه السلام فالرسول ليس من ثمرة
غرسه ولا هو عينه بل هو خاتم الرسل فلا يكون العبد مفيضاً على نفسه
بل يحتاج الى فياض آخر غيره وان كانت هذه الثمرة فى غرسه ومن قال فى هذا
المقام العبد هو المفيض على نفسه لاغير فقد اخطأ * ولما فرغ عن الكلام
فى المعانى الغيبية شرع فى الصورة الظاهرة ايضاحاً وتسهيلاً للطالبين فقال

(كالصورة الظاهرة) اى مثال الصورة الملقية الى صاحب الكشف فى العينية هو الصورة الظاهرة (منه فى مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره) اى كما ان هذه الصورة ليست غيره بل عينه كذلك هذه الصورة المعنوية ليست غيره (الا) استثناء عن قوله فتلك الصورة عينه لاغيره لبيان وجه المغايرة (ان المحل اوالحضرة) وهى حضرة الخيال (التى راى فيها صورة نفسه تلقى اليه) اى تلقى تلك الحضرة تلك الصورة الى الرائى (تتقلب من وجه) وذلك التقلب (لحقيقة تلك الحضرة) اى لاجل اقتضاء حقيقة تلك الحضرة وذلك لاينافى عينيتها بحسب الحقيقة فشبه ايضاً هذه المعانى المثالية بالظاهر للايضاح وتطبيق الظاهر بالباطن حتى يعلم منه ان العلم الظاهر وهو علم الشريعة وعلم الباطن وهو علم الحقيقة شئ واحد وحقيقة واحدة لامغايرة بينهما الا بتقلب من وجه لحقيقة المحل وهى قلوب المؤمنين لتفاوت درجات عقولهم كلم الناس على قدر عقولهم فالمغايرة حاصله لمرآة قلوبهم فقال (كما يظهر الكبير فى المرآة الصغيرة صغيراً او) يظهر غير المستطيل (فى المستطيلة مستطيلاً و) يظهر غير المتحرك (فى) المرآة (المتحركة متحركاً) كالماء الجارى (وقد تعطيه انتكاس) اى انعكاس (صورته من حضرة خاصة) كالماء فان من نظر اليه وجد صورته متنكسة (وقد تعطيه عين مايظهر منها) اى من عين الرائى بدون انتكاس (فيقابل اليمين منها) اى من الصورة (اليمين من الرائى) كالمرآة (وقد يقابل اليمين اليسار وهو) اى كون اليمين مقابلاً لليسار (الغالب فى المرايا بمنزلة العادة فى العموم وبخرق العادة يقابل اليمين اليمين) يعنى ان اعتبرت صورتك فى المرآة كالانسان المقابل وجهه وجهك كان يمينك مقابلا ليسار صورتك فكان هذا التقابل بمنزلة العادة اذ تقابل الصور الانسانيه يجرى على ذلك عادة واذا اعتبرت ان مايقابل يمينك من صورتك هو ماحصل عن يمينك فقد تقابل يمينك ليمين صورتك فكان هذا التقابل بخرق العادة (ويظهر الانتكاس) اى وبخرق العادة يظهر الانتكاس اذ العادة فى المقابلة الظهور على قدمه هذا كله ظاهر لمن نظر فى المرآة (وهذا كله) اى الاختلاف المذكور

بين الرائى والمرئى فى حقيقة الحضرة اى تنوع الصورة على الرائى (من اعطيات حقيقة الحضرة المتجلى فيها التى انزلناها منزلة المرائى) ونسبنا هذه الاعطيات الى المرائى وعلى الحقيقة كلاهما من حقيقة الحضرة المتجلى فيها فاذا ثبت ان الصور المتنوعة على الرائى فى الحضرات عين الرائى والكثرات تنشأ من الحضرات (فمن عرف استعداده عرف قبوله) اى عرف ما يقبل استعداده فى كل زمان وفى كل حضرة (وما كل من عرف قبوله) اى ما يقبله استعداده (يعرف استعداده الا بعد القبول) اى لولا الاستعداد ماقبل (وان كان يعرفه مجملا) لان العلم بعد القبول علم من الاثر الى المؤثر وهو علم اجمالى فاذا كان كل ما حصل للممكن منه اليه ما فعل الحق بالممكن شيئا الا بحسب اقتضاء ذاته وبحسب قابلياته فمشيئته تعالى تابعة لاحوال الممكن فما يشاء تعذيب من يستحق التنعيم ولا كفر من يستحق الايمان فلا جبر اصلا من الله لاصرفا ولا متوسطا فان كان وذلك ايضا منه واليه ونسبة جبر المتوسط الى الله مجرد اصطلاح ممن عجز عن ادراك الاشياء على ماهى عليه والا فلا اصغر من الفتيل ولا يظلمون فتيلا بسلب الظلم من الله عن اصله ولكن الناس انفسهم يظلمون فلا يلومون الا انفسهم فما شاء الله ماينافض حكمته (الا) استثناء منقطع (ان بعض اهل النظر من اصحاب العقول الضعيفة يرون ان الله لما ثبت عندهم انه فعال لما يشاء) اى فعال لما تقتضى مشيئته لا لحكمة (جوزوا على الله ما ينافض الحكمة) (و) جوزوا ما ينافض (ما هو الامر عليه فى نفسه) لما لزمهم ذلك فجوزوا تعذيب من يستحق التنعيم تعالى عن ذلك (ولهذا) اى ولاجل ان عندهم ان الله فعال مطلقا كيف يشاء (عدل بعض النظار الى نفى الامكان) لئلا يلزمهم جواز ما لا يليق الى الله على تقدير ثبوت الامكان فلم يجوز هذا البعض على الله ماجوز ذلك البعض لعدم لزوم ذلك على تقدير نفى الامكان فى زعمهم (واثبات الوجوب بالذات وبالغير) وماعرفوا الامكان والوجوب بالغير دافع لنفى الامكان (والمحقق يثبت الامكان ويعرف حضرته و) يثبت (الممكن) ويعرف (ما هو الممكن) فى حقيقته (ومن اين هو ممكن) اى

ويعرف من اى سبب يكون متصفا بصفة الامكان (و) يعرف (هو) اى الممكن (بعينه واجب بالغير) الا ان الامكان وصف له قبل الوجود وبعده والوجوب بالغير وصف بعد الوجود لاقبله (و) يعرف (من اين صح عليه اسم الغير الذى اقتضى ذلك) الغير (له) اى للممكن (الوجوب) فما وقع اسم الغير الا لاحتياجه الى الواجب بالذات (ولا يعلم هذا التفصيل الا العلماء بالله خاصة) تأكيد لقوله والمحقق يثبت الامكان (وعلى قدم شيث) اى اوردت هذه المسئلة على آخر قصة (يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الانسانى وهو حامل اسراره) من العطايا الاسمائية (وليس يولد بعده ولد فى هذا النوع فهو خاتم الاولاد) الذكور كما ان شيث اول اولاد الذكور (وتولد معه اخت له) وهى خاتمة الاولاد الانثى كما ان اخت شيث اول الانثى (فتخرج قبله ويخرج بعدها) لابتداء الدورة على عكسها (يكون رأسه عند رجليها) لكون الاحكام فى ذلك الزمان (لا استراحة) للطبيعة (ويكون مولده بالصين) لكونه اصعب الامكنة فمولده فيه اشارة الى ان فى ذلك الزمان لا استراحة فى وجه الارض للمؤمنين (ولغته لغة بلده ويسرى العقم فى الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم) اى اهل بلده (الى الله) اى الى معرفة الله تعالى وهى العلم بالتجليات الاسمائية بالطريق الخاص من مرتبة ختم الرسل كطريق . شايخنا رحمهم الله (فلا يجاب) دعوته لانقطاع الفيض الروحانى فيختم به الاسرار الشيثية فلا يطلب تحصيل هذا العلم مؤمنون زمانه ولايجيبون دعوته مع انه لايضر ايمانهم لانهم وان كانوا لايجيبون لكنهم لايردونه ولاينكرونه لكون دعوته مطابقة لدينهم كما ان المؤمنين فى زماننا الذين لم يجيبوا دعوة مشايخنا لايضرهم يدل عليه قوله (فاذا قبضه الله وقبض مؤمنى زمانه بقى من بقى مثل البهائم لايحلون حلالا ولايحرّمون حراماً يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجردة عن العقل والشرع وعليهم تقوم الساعة) هذا الولد هو الولىّ الذى لايستجاب دعوته يكون بعد ختم الولاية العامة وهو عيسى عليه السلام فمعنى قوله لاولىّ بعده اى الولى الذى يستجاب دعوته ويؤثر ولايته وينتفع الناس

(بكمالاته)

بكمالاته ومعارفه فلا ينافى ختميته وجود هذا الولد كما لا ينافى ختميته ختم الرسل وجود عيسى بعده مع انه نبى مرسل لعدم احكام نبوته ومن قال ان هذا الولد هو عيسى عليه السلام فقد اخطأ فى الظاهر والباطن

فص حكمة سبوحية فى كلمة نوحية

(اعلم ان التنزيه عند اهل الحقائق) اى عند المطلعين بالحقائق الاسمائية (فى الجناب الالهى عين التحديد والتقييد) والله منزه عن التحديد والتقييد فنزه اهل الحقيقة عن التنزيه فهم ليسوا بمنزهين فقط بل هم منزهون فى مقام التنزيه والمشبهون فى مقام التشبيه فلا يمكن معرفة الحق من غير تحديد وتقييد (فالمنزه) فقط (اما جاهل) اى غير قائل بالشرائع كالفلاسفة ومقلديهم الذين ينزهون الحق بمقتضى عقولهم عن الصفات التى اخبر الحق عن اتصاف نفسه بها فهم ضلوا واضلوا (واما صاحب سوء ادب) اى قائل بالشرائع (ولكن اذا اطلقاه) اى التنزيه على الله تعالى (وقالا به) اى اعتقدا بان الله منزه عن الصفات الوجودية كالحياة والعلم والسمع والبصر وغير ذلك فغير القائل بالشرائع فهو الجاهل اى الكافر لا كلام فيه لظهور بطلانه لذلك ترك هذا القسم (فالقائل) اى المعتقد (بالشرائع المؤمن) عطف بيان للقائل بالشرائع (اذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك) اى ولم يشبه فى مقام التشبيه (فقد اساء الادب واكذب الحق والرسل وهو لا يشعر ويتخيل انه فى الحاصل وهو فى الفائت وهو كمن آمن ببعض) الشرائع (وكفر ببعض ولا سيما) كالمعتزلة فانهم انكروا بعض الشرائع كصفات الله وبعض امور الآخرة * ولما قال ووقف عند التنزيه فقد اساء الادب واكذب الحق والرسل اراد ان يبين التشبيه والتنزيه حتى ظهر تكذيبه الحق والرسل فقال (وقد علم) على البناء للمفعول (ان ألسنة الشرائع الالهية اذا نطقت فى الحق تعالى بما نطقت به)هذه الالسنة من التنزيه والتشبيه (انما جاءت به فى العموم على المفهوم الاول) يفهمه كل من يسمع ذلك اللفظ (وجاءت به على الخصوص)

اى الخواص من المحققين جاءت به (على كل مفهوم يفهم من وجود ذلك اللفظ باى لسان كان) سواء كان ذلك عربياً كالقرآن العظيم اوغير عربى، كسائر الكتب المنزلة (فى وضع ذلك اللسان) فبين الله للعباد كلها على حسب مراتبهم بألسنة الشرائع فى حق نفسه من التنزيه والتشبيه فمن وقف عند التنزيه ولم ير التشبيه وهو آمن ببعض وكفر ببعض لكنه لايشعر بذلك وهو معذور بذلك لذلك لايكفر بل هو مؤمن عند اهل الظاهر والباطن لكونه معتقدا بالشرائع كلها فى ظنه وانما جاءت فى عموم الناس على المفهوم الاول وعلى خصوصهم على كل مفهوم يفهم من وجود ذلك اللفظ (فان للحق فى كل خلق ظهورا) خاصا ظهور الحق فى العموم غير ظهوره فى الخصوص فتجلى الله تعالى فى الكلام العزيز لعباده على حسب استعداداتهم فكلمهم على قدر عقولهم فاذا كان للحق فى كل خلق ظهورا خاصا (فهو الظاهر فى كل مفهوم) اى فى كل مايفهم من اللفظ الذى نطق فى حقه (و الباطن عن كل فهم) اى لايفهم ظهوره فى كل مفهوم (الا عن فهم من قال ان العالم صورته وهويته) اى الا من عرف ان العالم باعراضه مظهر صفاته و بجوهره مظهر ذاته فما فى العالم شئ الا وهو دليل على صفاته ووحدانية ذاته وفى كل شئ آية تدل على انه واحد فان من عرف هذا اظهر له الحق فى كل مفهوم فتجلى الله له فى كلامه كما تجلى له فى عالمه (وهو) اى العالم مظهر (الاسم الظاهر كما انه) اى كما ان الحق (بالمعنى روح ما ظهر فهو الباطن) والروح مظهر الاسم الباطن فاطلاق الروح على الحق مجاز (فنسبته لما ظهر) اى نسبة الحق الى كل ماظهر (من صور العالم نسبة الروح المدبر للصورة) فحذفت صلة النسبة وهى الى الصورة لدلالة الصورة عليها فاذا كانت نسبة الحق الى صور العالم نسبة الروح الى صورته (فيؤخذ) الحق (فى حد الانسان مثلا باطنه وظاهره) فان حد الانسان مركب من الحيوان الناطق فكان بروحه مظهرا لاسمه الباطن و بصورة جسده مظهرا لاسمه الظاهر فعلم ان الحق هو الظاهر والباطن بدلالة حد الانسان (وكذلك) يؤخذ

فى حد (كل محدود) اذما من شئ الاوله ظاهر وباطن (فالحق محدود) اى معلوم (بكل حد) وهو على طريق الاستدلال من الاثر الى المؤثر (وصور العالم لاتنضبط ولايحاط بها ولايعلم حدود كل صورة منها) اى من صور العالم حد الحق (الاعلى قدرماحصل لكل عالم) بالحد (من صوره) اى من صور العالم (فلذلك) اى فلاجل عدم انضباط صور العالم لانها جزئيات غير متناهية (يجهل حدالحق فانه لايعلم حده) من حيث مظاهره (الا بعلم حد كل صورة وهذا) اى العلم بحد كل صورة (محال حصوله فحد الحق) الموقوف على المحال (محال) حصوله وليس المراد بالحد هو المصطلح عند علماء الرسوم وهو المركب من ذاتيات المحدود تعالى عن ذلك وانما المراد آثار اسمائه وصفاته يستدل بها على صفات الله تعالى واسمائه على وجه التحديد والتعيين وانما خص عدم الانضباط الى الصور دون المعانى لان معانى العالم امور كلية منضبطة عندالعقل لكن الصور اجزاء للحد فلا يحصل الحد بدون انضباطها (وكذلك من شبهه ومانزهه فقد قيده وحدده وماعرفه) حق معرفته وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض كالمنزه الواقف عند تنزيهه (ومن جمع فى معرفته) اى فى معرفة الحق (بين التشبيه والتنزيه ووصفه بالوصفين) اى التنزيه والتشبيه (على الاجمال) وانما قال على الاجمال (لانه يستحيل ذلك) اى التوصيف بالوصفين (على التفصيل لعدم الاحاطه بما فى العالم من الصور فقد عرفه مجملا لاعلى التفصيل كما عرف نفسه مجملا لاعلى التفصيل) فما امكن للانسان فى مقام توصيف الحق بالوصفين من العلوم الا العلم الاجمالى (ولذلك) اى ولاجل كون الجمع بين التنزيه والتشبيه والوصف بهما سببا لمعرفة الله تعالى لاغير (ربط النبى معرفة الحق بمعرفة النفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه) لان باطن النفس الانسانية تنزيه لكونه مخلوقا على صفة الله تعالى وظاهرها تشبيه فمن جمع فى معرفة نفسه بينهما ووصف نفسه بهما فقد جمع فى معرفة ربه بينهما ووصف ربه بهما ونال بمعرفة نفسه درجة الكمال فى العلم بالله تعالى (وقال الله تعالى)

اى ولاجل هذا قال الله تعالى (سنريهم آياتنا) اى دلائلنا لهم على معرفتنا (فى الآفاق) وهو راجع الى الآفاق باعتبار كل فرد اى كل فرد فرد من الآفاق اوباعتبار مابعده ماخرج عنك (وفى انفسهم) اى وسنريهم آياتنا فى انفسهم (وهو) اى كل فرد من الانفس (عينك حتى يتبين لهم اى للناظرين) فيهما (انه) اى الله تعالى (الحق من حيث انك صورته) اى صفته (و) يتبين (هو) اى الحق (روحك) لان ظاهر العالم تشبيه و باطنه تنزيه فمن جمع فى معرفة العالم بينهما ووصفهما فقد جمع فى معرفة رب العالمين بينهما ووصل الى درجة الحقيقة فى رتب العلم فما يعرف الحق احد الا بالعالم آفاقا كان اوانفسا (فانت له) بجميع اجزائك من الروح والجسد (كالصورة الجسمية لك) اى لروحك (وهولك) فى التدبير والتصرف فيك وفى الآفاق (كالروح المدبر لصورة جسدك والحد يشمل الظاهر والباطن منك) اى وحدك وهو الحيوان الناطق يشمل ظاهرك وهو صورة جسدك ويشمل باطنك وهو روحك المدبر لجسدك وانما يشمل حد الانسان ظاهره و باطنه (فان الصورة الباقية) وهو جسده بعد مفارقة الروح (اذا زال عنها الروح المدبر لها لم تبق) هذه الصورة (انسانا ولكن يقال فيها) اى فى حق هذه الصورة (انها صورة تشبه صورة الانسان فلا فرق بينها وبين صورة من خشب اوحجارة ولا ينطلق عليها اسم الانسان الا بالمجاز لا بالحقيقة) باعتبار مجاورة الروح مدة (وصور العالم) وان كانت متبدلة لكنه (لايمكن زوال الحق عنها اصلا) اى لايمكن ان يخرج عن حكومته و تصرفاته فى حال الموت والحياة وحال التبدلات وانحلال التركيبات الى الاجزاء وفى حال البقاء كما فى الآخرة فاذا لم يمكن زوال الوهية الحق عن الممكنات فى اى احوال كانت (فحد الالوهية له بالحقيقة لا بالمجاز) اذ تحديده بالالوهية لايمكن الا بالمألوه فان الاجساد الباقية بلا روح مألوهة له فحد الالوهية له ليس كحد الانسان لعدم خلو المألوه عنه فلا يزال حده بالالوهية عن الحقيقة ابدا واما حد الانسان فتارة يكون بالحقيقة كما اذا كان حيا وتارة بالمجاز كما اذا كان ميتا

(كما هو) عبارة عن قوله (حد الانسان) ولم يرجع الى شئ قبله اذا كان حيا اى كما ان حد الانسان حقيقة لامجاز (اذا كان حيا) كذلك حد الحق بالالوهية حقيقة لامجاز (وكما ان ظاهر صورة الانسان يثنى) اى يسبح (بلسانها على روحها ونفسها والمدبر لها) ولكن لايفقه احد تسبيح صورته الامن تجلى الله تعالى له باسمه السميع وكما ان لكل واحد من اجزاء صورة الانسان لسان خاص يثنى به على مدبره كذلك الصورة المجتمعة من الاجزاء لها لسان خاص يثنى به على مدبره وهذا التسبيح ثابت لصورة الكافر لكن لانفع له من ذلك التسبيح (كذلك جعل الله تعالى صور العالم تسبح بحمده ولكن لاتفقهون) اى لاتدركون بسماعكم اى لاتسمعون كل واحد منكم بل البعض منكم لايسمعون وهو اهل الحجاب والبعض الآخر وهو اهل الكشف يسمعون (تسبيحهم) اى تنزيه بعض الموجودات دون بعض ولايسمعون من يسمع منكم تسبيح كل واحد من الموجودات (لانا لانحيط بما فى العالم من الصور) كله حتى نسمع تسبيح جميع الصور فما كان السماع الا لاهل الكشف وبقدر الاحاطة فقد وقع من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين سماع تسبيح الجمادات وكذلك فى بعض اهل الكشف فسبح لله تعالى جميع الموجودات حيا فى الحس كان اوغير حى بلسان عربى فصيح بلغة فصيحة تكلم تسبيحهم كما تكلم لسان فما تسبيح خاص بنا لايكون هذا التسبيح لغيرنا يسمع تسبيحهم اهل الكشف كما نسمع تسبيح لساننا الظاهر وليس التسبيح بلسان الحال الذى يقوله اهل النظر لسان الحال انطق من لسان المقال (فالكل) اى جميع الموجودات (ألسنة الحق) محددة معرّفة للحق (ناطقة بالثناء على الحق ولذلك) اى ولاجل ان الكل ألسنة الحق (قال الحمد لله رب العالمين اى اليه يرجع عواقب الثناء فهو المثنى) من كل ألسنة (والمثنى عليه) بكل ألسنة فهو المثنى على نفسه بلساننا لابحس لان لساننا لسانه وليس لنا لسان فى الحقيقة حتى اثنى عليه اذ استناد كل شئ ينتهى اليه (*شعر* فان قلت بالتنزيه) اى ان وقفت عند تنزيهك (كنت مقيداً) لله تعالى بالامر العدمى (وان قلت بالتشبيه كنت محدداً) للحق

مطلب مهم فى تسبيح الجمادات

بالصفات الثبوتية (وان قلت بالامرين) اى التنزيه والتشبيه (كنت مسدداً) اى ظفرت طريق الهداية (وكنت اماماً فى المعارف سيداً) لاجل تصديقك الرسل فى كل ماجاؤا به (فمن قال بالاشفاع) اى فمن ثبت عند التشبيه (كان مشركاً) اى جعل غير الحق شريكاً معه فى وصفه وقد ذهل عن وحدة الحق الواجب علمها (ومن قال بالافراد) اى ومن وقف عند التنزيه (كان موحدا) اى فقد جهل بكثرة اسمائه وصفاته فاعرف الحق حق معرفته * ولما بين حال صاحب الجمع وحال المنزه والمشبه وكان المنزه فقط والمشبه فقط خارجاً عن طريق الرسل حذر السالكين فقال (واياك والتشبيه ان كنت ثانياً) اى ان وصفته بصفات ثبوتية (واياك والتنزيه ان كنت مفرداً) بكسر الراء اى لم تثبت معه غيره ثم رجع الى بيان جمع التنزيه والتشبيه فى انفسنا فقال (فما انت هو) بتنزيه الحق عنك بسلب نفسك عنه من حيث امكانك واحتياجك اليه (بل انت هو) من حيث حقيقتك لانك مخلوق على صفة الله تعالى (وتراه) اى وانت ترى الحق (فى عين الامور) اى فى ذوات الاشياء (مسرحا) اى مطلقا (ومقيداً) اى منزها ومشبها بعين ماترى فى نفسك (قال الله تعالى ليس كمثله شئ) من حيث انه غنى عن العالمين (فنزه وهو السميع البصير) من حيث اسمائه ومظاهر صفاته وهو يقتضى اثبات المماثلة فى السمع والبصر (فشبه) هذا ناظر الى زيادة الكاف (قال الله تعالى ليس كمثله شئ) من حيث الوهيته وتعلق قدرته الى مقدوراته (فشبه وثنى وهو السميع البصير) اذلا غير حتى يشترك معه من حيث انه كان الله ولم يكن معه شئ (فنزه وافرد) اى فنزه الحق عن عدم السمع وعدم البصر وافرد فيهما بحيث لا اشتراك لغيره فيهما هذا ناظر الى عدم الزيادة وانما كان قوله تعالى (وهو السميع البصير) تشبيهاً فى الاول وبالعكس فى الثانى وكذا قوله تعالى (ليس كمثله شئ) تنزيهاً فى الاول وبالعكس فى الثانى لان المراد بالتنزيه والتشبيه كلامان متغايران بالايجاب والسلب مع اتحاد الموضوع والمحمول من جهة وتغايرهما من جهة اخرى فايهما سبق فى حق

مطلب المنزه فقط خارج والمشبه فقط خارج عن طريق الرسل

(الحق)

الحق يقتضى تعقيبه بالآخر بلافصل شئ خارج عنهما لوجوب اجتماعهما لكون احدهما فى المعنى جزأ من الآخر فلايمكن حمل قوله فى الموضعين على التنزيه مع وجود اداة الحصر فيهما وهما الضمير واللام فى الخبر لئلا يفوت الجمع فما انزل الله تعالى فى حق نفسه كلاماً الا وهو على طريق الجمع ولايخفى على من اطلع معانى كلام رب العزة واسراره* ولما اتم البيان فى التنزيه والتشبيه اورد ماجاء من آيات القرآن العظيم فى حق نوح عليه السلام وقومه ليظهر فضل القرآن على سائر الكتب المنزلة وبين ما قال ان ألسنة الشرائع الالهية انما جاءت فى حق العامة على المفهوم الاول وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ فقال (ولو أن نوحا جمع لقومه) اى لقومه الذين لم يجيبوا دعوته اذ القوم الذين اجابوه لايحتاج فى حقهم الى الجمع (بين الدعوتين) اى دعوتى التنزيه والتشبيه (لاجابوه) من كان شانه قبول الدعوة ولم تف الدعوة بدون الجمع ولوجمع لهذه الطائفة لاجابوا دعوته لابمعنى انهم اجابوا كلهم كما ان رسول الله تعالى جمع بين الدعوتين ولم يجب من لا استحقاق لقبول الدعوة كابى جهل واضرابه فظهر أن الجمع لايوجب اجابة الدعوة مطلقا ولم يفعل نوح عليه السلام كذلك لانه لم يؤت بجوامع الكلم (فدعاهم جهارا) اى ظاهرا وهو دعوته قومه الى الحق بالتشبيه (ثم دعاهم اسرارا) اى باطنا وهو دعوته بالتنزيه فقد دعاهم بالتنزيه والتشبيه لكنه لاعلى طريق الجمع لذلك اورد ثم المقتضى للتأخير والتراخى (ثم قال لهم) بعد الدعوة (استغفروا ربكم) يعنى لما علم نوح منهم انهم لايجيبون دعوته ابدا ولايصلون الى المعارف الحاصلة من الاجابة وعلم ان طريق وصولهم الى مايدعو اليه قومه لايكون الا بالاستهلاك يدعوهم به ليحصل لهم هذا المقام فقال استغفروا ربكم اى اطلبوا ستر وجوداتكم بظهور الحق بالصفة القهارية حتى يحصل لكم الوصلة الى الحق باستهلاككم فيه لعدم قابليتكم واستعدادكم الى حصول كمالكم بغير هذا الطريق وهو الهلاك فاذا هلكوا فقد وصلوا كمالهم لكن لايجديهم نفعا لعدم وقوعه

فى او انه (انه) اى الله تعالى (كان غفارا) اى ستارا لمن طلب الستر فدعاهم بثلث دعوات الى الباطن وهو التنزيه والى الظاهر وهو التشبيه والى الفناء فى الله تعالى وهو استغفروا ربكم ولم نف استعدادهم بقبول الاجابة بلبيك فقبلوا دعوته بالفطر وان لم يعرفوا قبولهم وهو افناء وجوداتهم فى الله تعالى لذلك اغرقوا بالطوفان وقال رب انى (دعوت قومى) اى اخبر عن دعوته قومه (ليلا ونهارا) اى تنزيها وتشبيها (فلم يزدهم دعائى الا فرارا) صلة الفرار محذوفة للعموم وهى من والى اذ الفرار حركة لابد له من البدء والغاية فكان المعنى فى حق الخواص الافرارا من وجوداتهم الى الله تعالى اى تركوها ووصلوا الى الله تعالى فكان ابتداء الفرار وهو الستر من وجوداتهم وذواتهم وغايته الحق فكان هذا الكلام منه فى حقهم مدحا وثناء لازما يفهمه العلماء بالله وكذلك فى حق العامة مدح لكون ابتداء فرارهم من ذنوب انفسهم وانتهاؤه الى جناب الحق بحسب مراتبهم واما فى حق قومه من المشركين فذم لفرارهم من الحق الى اللذات الحسية (وذكر عن قومه انهم تصاموا عن دعوته لعلمهم بما يجب عليهم من اجابة دعوته فعلم العلماء بالله تعالى) اى كل واحد من العلماء من اى ام كانوا ممن سمع كلام نوح عم من اى لسان كان علموا من وجوه نظم كلامه (ما اشار اليه نوح عم فى حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم) فان هذا الثناء دعاء عليه فى حق بعضهم بالمفهوم ودعاء له فى بعضهم بالاشارة كما سنذكره (وعلموا) اى العلماء بالله تعالى اضمر الفاعل للعلم به (انهم انما لم يجيبوا دعوته) بالقول (لما فيها من الفرقان) بين التشبيه والتنزيه (والامر) اى الدعوة الموجبة للاجابة (قران) اى جمع بين التنزيه والتشبيه (لافرقان ومن اقيم) من الله تعالى (فى القران) اى فى مقام الجمع الاسمائى كنبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (لايصغى) اى لايميل فى دعوة امته (الى الفرقان) اى الى القول الذى لاجمع فيه اى لايدعو امته الا بالجمع بين التنزيه والتشبيه ولاجل عدم اقامة نوح عم فى القران اى فى الجمع الاسمائى لايدعو قومه به بل بالقول الفرقانى (وان

مطلب في بيان الفرق بين القرآن والفرقان

كان فيه) اى وان كان الفرقان فى القران (فان القران يتضمن الفرقان) لكون الفرقان جزأ من القران (والفرقان لايتضمن القران) لوجود الجزء بدون الكل والمراد من القران والفرقان اعم من ان يكون قوليا اومقاميا فان مرتبة محمد عليه السلام قرانى متضمن اى جامع لجميع المراتب الفرقانية من الانبياء وغيرهم كما ان القران القولى متضمن لجميع الفرقان القولى من الكتب المنزلة (ولهذا) اى ولكون القران يتضمن الفرقان (ما اختص بالقران الا محمد عليه السلام) لكونه متضمنا لجميع الفرقان المرتى فما انزل الله تعالى القرآن الا الى القران (وهذه الامة التى هى خير امة اخرجت للناس) اى اصطفيت وفضلت بان يكونوا امة لهذا النبى لقربهم اليه فى المرتبة القرآنية (فليس كمثله شئ فجمع) محمد عليه السلام (الامر) اى التنزيه والتشبيه (فى امر واحد) اى فى كلام واحد (فلو أن نوحاً اتى بمثل هذه الآية لفظا اجابوه) لفظاً (فانه) اى النبى عليه السلام (شبه ونزه فى آية واحدة) وهى قوله تعالى (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) (بل) شبه ونزه (فى نصف آية) وهو ليس كمثله شئ لذلك قبل دعوته وكثر امته يوماً فيوماً الى يوم القيمة (ونوح دعا قومه ليلاً) الى التنزيه (من حيث عقولهم وروحانيتهم فانها) اى العقول (غيب) لايكون الدعوة الى مقام التنزيه الابها (ونهاراً) الى مقام التشبيه (دعاهم ايضاً من حيث صورهم وجثهم) فانها ظاهر موجب للتشبيه (وماجمع فى الدعوة لانهما مثل ليس كمثله شئ فنفرت بواطنهم) اى عقولهم وقلوبهم (بهذا الفرقان) وخشونة طبعهم المانعة للاجابة (فزادهم فراراً) فظهر الفرق بين المقام المحمدية والنوحية لان دعوة محمد عليه السلام علة تامة مؤثرة موجبة للاجابة واما دعوة نوح عليه السلام فليست علة تامة مؤثرة بل هى جزء من علة مؤثرة لذلك اسند الشيخ عدم اجابتهم ونفرتهم اليها فكان نوح على النصف من الدعوة لذلك لم يؤثر وكم بين دعوة محمد عليه السلام ودعوة نوح عليه السلام فالمقصود بيان تفاوت المراتب فمقام نوح عليه السلام مرتبة من المراتب الالهية وهو التنزيه يظهر منه الاحكام الالهية بمقتضى مرتبة من غير

نقص منها ولا زيادة عليها على ان الزيادة نقص فعدم الجمع كمال بالنسبة اليه والجمع نقص بالنسبة الى مرتبته ومقامه وهو تفضيل التنزيه اذلا تفضيل فى الجمع فلو اتى بالجمع فقد نقص عن مقامه لعدم اتيانه بالتنزيه على وجه التفضيل كما ان محمدا عليه السلام لو لم يأت بالجمع لنزل عن درجته فمعنى قوله لوأن نوحا جمع لقومه بين الدعوتين لاجابوه اى لوكان مرتبة نوح ع م مقام الجمع لاجابوه فزال توهم النقص للعقول الضعيفة فلو جاء محمد فى زمن نوح وغيره من الانبياء ع م لاجاب قوم هذا الزمان لجمعه بين الدعوتين (ثم قال عن نفسه) اى ثم اخبر عن دعوته قومه (انه دعاهم ليغفر لهم) اى ليستر لهم الحق حقيقة الامر (لاليكشف لهم وفهموا ذلك منه) اى قصد نوح ع م من دعوته (فلذلك) اى لاجل فهمهم معنى الدعوة (جعلوا اصابعهم فى آذانهم واستغشوا ثيابهم وهذه كلها صورة الستر التى دعاهم اليها) هذا هو المعنى الذى يفهمه الخواص (فاجابوا دعوته بالفعل لابلبيك ففى ليس كمثله شئ اثبات المثل ونفيه) عند اهل الله تعالى لان وجود المماثل عندهم اشتراك الغير فى وصفه تعالى فكان الكاف حينئذ عندهم على تقدير عدم الزيادة لاثبات المثل فى صفة لا لغيره وماهذا الا وهو بعينه مذهب اهل الشرع لذلك اورد الدليل عليه بقوله (وبهذا) اى بسبب كون اثبات المثل ونفيه فى ليس كمثله شئ (قال) اى اخبر (عن نفسه) عليه السلام (انه) اى الرسول (اوتى جوامع الكلم) وهو قوله (اوتيت جوامع الكلم) يعنى ما انزل الله تعالى علىّ فى حق نفسه آية بل نصف آية الا وهى جامعه بين التنزيه والتشبيه ومن جملتها قوله تعالى (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) فاذا اوتى جوامع الكلم (فما دعا محمد عليه السلام قومه ليلاً ونهاراً) اى تفريقاً بين الجمع (بل دعاهم ليلاً فى نهار ونهاراً فى ليل) اى دعاهم بالجمع بين الدعوتين (فقال نوح فى حكمته لقومه) اى اشار نوح ع م الى قومه فى حكمة دعوته قومه (يرسل السماء عليكم) اى يرسل الله من عالم الارواح عليكم (مدراراً وهى) اى المدرار (المعارف العقلية فى المعانى) المعقولة (والنظر الاعتبارى) اى المدرار هى النظر فى الاشياء للاستدلال بها على وجود الصانع (ويمددكم

(باموال)

باموال اى بامیل بکم الیه) ای ویمددکم الحق بسبب تجلی جمالی جاذب بکم الی الحق (فاذا مال بکم) ای جعلکم موجها الی جناب الحق وهی التجلیات الجاذبة الی الحق (الیه) ای الی الحق (رأیتم صور تکم فیه) ای فی الحق (فمن تخیل منکم انه رآه) ای الحق (فما عرف ومن عرف منکم انه رآی نفسه فهو العارف فلهذا انقسم الناس) من اهل الکشف (الی عالم وغیر عالم) کما مر فی الفص الشیثی وهذا کله یستفاد من وجوه الکلام یفهمه الخواص (وولده) ای المراد من قوله وولده (هو ما انتجه لهم نظرهم الفکری) ای العلوم الحاصلة لهم بنظرهم الفکری (والامر) ای مادعاالیه نوح ع م (موقوف علمه علی المشاهدة بعید عن نتائج الافکار) فهم عصوه واتبعوا الی نتائج افکارهم وکانوا محرومین عن حکمة دعوته لعدم علمهم ما اشار الیه نوح ع م ولعدم حصول هذا العلم بنظرهم الفکری (الاخسارا) الا ضیاعا من عمرهم لصرفهم بما لاینبغی لما ان فی زعمهم ان نظرهم الفکری یوصل الی الحق وصرفوا عمرهم فی ذلك وما عرفوا ان حکمة دعوته لا یحصل بذلك وماعرفوا زوال ما فی ایدیهم من الملك الذی یتعلق به نظرهم الفکری (فما ربحت تجارتهم) وما کانوا مهتدین بما بدعوهم نوح ع م الیه (فزال عنهم) بالطوفان (ما کان فی ایدیهم مما کانوا یتخیلون انه ملك لهم) وما سبب زوالهم الا عدم علمهم ما اشار الیه نوح ع م فی دعوته من المفهوم الثانی وقصرهم بمقتضی عقولهم علی المفهوم الاول وصرفهم بنظرهم الفکری ولم اعتبروا بنظر الاعتبار وکانوا بعیدا عن طریق المشاهدة بذلك فایاك ان تقتصر کلام الله تعالی وکلام الرسول علی المفهوم الاول فان الامر ما کان علی طریق المشاهدة لاعلی طریق النظر الا تری قوم نوح ع م کیف کان حالهم لقصر فهمهم ما جاء به نبیهم علی المفهوم الاول بمقتضی عقولهم فلایعرفون ان ما فی ایدیهم لیس بملك لهم لاتباعهم نظرهم فضلوا عن طریق الهدی وهو طریق المشاهدة (وهو) ای ما کان فی ایدیهم من الملك لیس بملك لهم حقیقة بل هو ملك لله وهم مستخلفون فیه ولم ینکشف لهم حقیقة الامر ویدل علی ذلك ما جاء (فی المحمدیین) ای فی حق هذه الامة (وانفقوا

مما جعلكم) الله (مستخلفين فيه) فاثبت الملك لنفسه والوكالة لهم لكونهم عالمين الامر على ماهو عليه فى نفسه فانزل الله كلامه فى حقهم على الحقيقة (وفى نوح ع م الا تتخذوا من دونى وكيلا فاثبت الملك لهم والوكالة لله فيه) اى فى الملك فاخرج الله كلامه فى حقهم على تخيلهم لا على الحقيقة فلما مكروا والله مكر الله معهم والمحمديون لما عرفوا بالكشف صدقهم الله وما مكر معهم فى ان مافى ايديهم من الالات البدنية والاولاد والاموال ليس ملك لهم (فهم مستخلفون فيه) اى فيما فى ايديهم (فالملك لله) فى الحقيقة (وهو وكيلهم فالملك لهم) اى الحق وكيل المحمديين والملك حينئذ لهم لانهم لما جاء فى حقهم و نفقوا فقد اثبت التصرف لهم فى ملك الحق ولما اخبر الله بهم من معاملته مع قوم نوح ع م بقوله لا تتخذوا وكيلا دعاهم الى طريق المشاهدة وفى حق المحمديين معناه استخلفونى فيما كنتم مستخلفين فيه واتركوا تصرفكم فى ملكى من الانفاق وغيره واثبتوا الى التصرف كما اثبت لكم بقولنا وانفقوا فان ذواتكم وصفاتكم واموالكم كلها لى فى الحقيقة وانتم مستخلفون فيها فهو مالك الملك كلها وهو عزل الوكيل فكانت هذه الاية مكرا فى قوم نوح ع م وامرا فى حقنا الى الفناء فى الله فجاء المستخلف فى حقنا صريحا بفتح اللام وضمنا بكسر اللام فنحن جعلنا الحق مستخلفا بفتح اللام بامر الله تعالى باثبات الملك كله لله فى ضمن قوله تعالى الا تتخذوا فكنا وكيله بقوله وانفقوا وكان وكيلنا بقوله الا تتخذوا مجازاة لنا واما لهم فلا لان هذه الاية ماجاءت فى حقهم الا اثبات الملك لهم والوكالة لله على زعمهم فالحق لا يكون وكيلا منهم اذ الوكالة باستخلاف الموكل فهم لم يجعلوا الحق مستخلفا فيما بين ايديهم فظهر أن الضمير فى قوله وكيلهم يرجع الى المحمديين وبعضهم قال يرجع الى قوم نوح ع م وهو صحيح لكن الاول انسب بالمقام وهذا هو المعنى الذى يفهمه العلماء بالله لذلك نصبوا انفسهم بامر الله تعالى لارشاد العباد الى مثل هذه المعانى الشريفة والعلوم الحقيقة من لطائف القرآن واسراره التى لا تحصل الا بطريق التصفية (وذلك) اى كون الملك للمحمديين والحق وكيلهم او كون الملك لقوم نوح ع م والحق وكيلهم على تقدير ارجاع ضمير وكيلهم الى قوم نوح ع م او قوله الا تتخذوا من دونى وكيلا (ملك الاستخلاف) وهم الذين

جعلوا الحق مستخلفا فى ملك الحق الذين جعلهم الحق مستخلفين فيه وهذا هو معنى ملك الاستخلاف الذى يسر الله لعباده الكمل وهم الذين افنوا افعالهم وصفاتهم وذواتهم كلها فى الله ولم يروا شيئا لانفسهم حتى تصرفوا فيه فتركوا الحق يتصرف لهم فى ملكه (وبهذا) اى وبسبب ملك الاستخلاف (كان الحق مالك الملك كما قال الترمذى) اذ الموكل ماله التصرف فى الوكيل بجعله وكيلاً فكان الحق مالكاً لملكه فى اصطلاح اهل الله فى ملك الاستخلاف (ومكروا) اى قوم نوح عم بنوح (مكرا كبارا لان الدعوة) اى دعوة الانبياء (الى الله تعالى مكر بالمدعوّ) اى قومه (لانه) اى الله تعالى وهو المدعوّ اليه (ماعدم من البداية) وهى مايعبدون من الاصنام اذ لاينكر احد وجود الحق وربوبيته وانما وقع الغلط فى تعينه واضافة ربوبيته فبعضهم اضافها الى انفسهم وبعضهم الى الاصنام اوغير ذلك والانبياء يدعون قومهم من هؤلاء وهى البداية فلا عدم الحق من هؤلاء (فيدعى الى الغاية ادعو الى الله) وهو معبود بالحق (فهذا) اى الدعوة من البداية الى الغاية ذكر الاشارة باعتبار القول (عين المكر على بصيرة) لعلمهم مايدعونه فكانت دعوة الانبياء وان كان مكراً لكونها على بصيرة حق واقع (فنبه) يعنى لما دعا نوح عم قومه من البداية الى الغاية نبه (ان الامر له كله) لكون دعوته يشير ذلك وهو استغفروا ربكم حيث اضاف الرب الى كل واحد منهم اى استروا كل واحد منكم ربكم الخاص بكم فنبه ان هوية الحق بالربوبية سارية فى كل موجود ومكروا بسبب ذلك (فاجابوه مكرا كما دعاهم) يعنى لما نبه نوح عم فى دعوته لقومه (مكرا) اجابوه مكرا كما دعاهم جزاء عن مكره لانه وان دعاهم الى الله من حيث اسمائه لكنه نبه فى دعوته ثبوت الحق فى كل موجود فكان الدعوة من حيث الاسماء مختفية مستورة بهذا التنبيه فلما علموا منه ذلك مكروا فقالوا فالحق معنا ومع اصنامنا فنحن على دعوتك لم تركنا اصنامنا بل نعبد الحق فى صورة اصنامنا لكون الحق ظاهرا فى اصنامنا فلم يعلموا دعوة النى بسبب التنبيه فاجابوه مكرا

(فجاء المحمدى) للدعوة والمراد محمد عليه السلام وانما جاء بياء النبى اشارة الى ان الداعى هو الروح الظاهر فى صورة الجسد المحمدى وهو الروح الجزئى المنسوب الى الروح الكلى لا الروح الكلية المحمدية (وعلم) هذا المحمدى قبل ان يؤمر بالدعوة (ان الدعوة الى الله ماهى من حيث هويته وانما هى من حيث اسمائه) فصدقه الله فجاء علم (فقال يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا فجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم فعرفنا ان العالم كان تحت حيطة اسم الهى اوجب) ذلك الاسم (عليهم) اى على اهل العالم كله (ان يكونوا) اى اهل العالم (متقين) اى حافظين محترزين عبادة غيرهذا الاسم الالهى من الاسماء التى تحت حيطة فما مكر قوم محمد عم معه لانعدام موجب المكر وهو التنبيه فى الدعوة الى هوية الحق فدعى قومه الى الله من حيث اسمائه بلا تنبيه الى هويته فما مكر فى الدعوة حتى اجابوه مكرا بخلاف دعوة نوح ع م ولو دعى قومه بمثل هذه الدعوة لاجابوه بلا مكره كما بين الدعوتين وما علم الدعوة مثل ما علم محمد عليه السلام فلا يدعوهم مثل ما دعاهم محمد عليه السلام فكانت اجابة كل قوم بحسب دعوة نبيه (فقالوا) بعضهم لبعض (فى مكرهم) مع نوح ع م (لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا) كل ذلك اسماء الاصنام والالهة شاملة لها وانما قالوا ذلك (فانهم اذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء) واشاره بهم الجهال من هذا الترك لانهم حصروا التقرب الى الله والعلم به فى الاصنام لذلك قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله فليس فى شانهم عرفان بغير هذه الطريقة فلم يقبلوا دعوة النبى البتة حذرا عن الجهل (فان للحق فى كل معبود وجها) وهو اسم جزئى من اسماء الله داخل تحت حيطة الاسم الجامع برب ذلك المعبود (يعرفه) اى وجه الحق (من عرفه) اى الحق وهو مرتبة الكاملين (ويجهله) اى الوجه (من جهله) اى الحق وهم لا يعرفون الحق ولا الوجه لكنهم قالوا ذلك عن جهل مكرا معه وانما قال فى كل معبود ولم يقل فى كل موجود مع ان وجه الحق لا يختص بالمعبود اشارة الى ان كل موجود معبود اما بشخصه او بنوعه

او بجنسه فما جاءت فى حقهم الدعوة من عبادة الارباب الجزئية الى الاسم الجامع وجاء ذلك (فى المحمديين وقضى ربك) فان رب محمد هو الاسم الجامع (الا تعبدوا الا اياه) اى حكم بالعلم الازلى ان العبادة فى اىّ معبود كانت لايكون الا اياه لا الى غيره فى الحقيقة وان كان الى غيره صورة فكانت العبادة فى صورة الاصنام الى الله تعالى حقيقة والى الاصنام صورة بالنص الالهى لكن مثل هذه العبادة غير مقبولة عند الله بالنص الالهى كما ان العبادة لاتكون الا لوجه الله تعالى بالنص اينما تولوا فثم وجه الله لكن الصلاة لايجوز بالنص الا بالتولى الى الكعبة فما جاء نوح ع م بمثل هذا الحكم حتى لايعبد قومه الاسماء الجزئية فان ربوبية الرب بحسب مربوبه (فالعالم بالله) اى بالاسم الجامع (يعلم من عبد) بضم العين (وفى اىّ صورة ظهر حتى عبد) فانه يرى الوجه المطلق اى الاسم الجامع فى الوجه الخاص يعبده فيه واما الجاهل فعبادته عن جهله ولايعلم اىّ شئ يعبده (و) يعلم (ان التفريق والكثرة) الاسمائية بالنسبة الى الاسم الجامع وهو قوله (قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى)(كالاعضاء فى الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية فى الصورة الروحانية) يعنى ان جميع الاسماء والصفات امور مجتمعة فى حضرة الذات الالهية كاجتماع اجزائنا فى صورنا المحسوسة وكاجتماع قوى ارواحنا فى صورنا من العقل والوهم والمفكرة وغير ذلك فمن شاهد حضرة الجمع فقد شاهد فيها جميع الاسماء مجتمعة وعبد جميعها من حيث الجمعية لامن حيث الانفراد فانه لايصلح ان يكون معبودا فاذا كان كثرة الاسماء بالنسبة الى حضرة الجمع متصلة كاعضائنا لا امورا منفصلة (فما عبد غير الله فى كل معبود) لان الاسماء حينئذ عين المسمى من وجه ولا يعرف هذا الا من عرف الحق بالمشاهدة فاذا كان العبادة فى كل معبود الى الله لا الى غير الله تعالى كانت مرتبة العابدين متفاوتة (فالادنى) اى فادنى العابدين مرتبة (من تخيل) بالبناء للفاعل (فيه) اى فى معبوده (الالوهية) يعنى لايعلم يقينا انه مظهر للاسم الالهى ولايصدق انه اله بل تخيل (فلولا هذا التخيل ماعبد

الحجر ولاغيره) اذ لاسبب للعبادة لمثل هذا غير التخيل لانه جماد لاتأثير له شئ اصلا يعلم عابده انه ليس بآله فما عبد الحجر الا للتخيل (ولهذا) اى اى ولاجل كون عبادة الحجر للتخيل لالغيره (قال الله تعالى لنبيه الزاما) للعابدين اليه (قل سموهم فلو سموهم لسموهم حجرا اوشجرا اوكوكبا ولوقيل لهم من عبدتم لقالوا نعبد الهاً) بالنكرة لعدم علمهم ربهم الا بالتخيل وزعمهم ان الارباب متفرقة لامجتمعة فى الحضرة الواحدية المعبودة لكل العابدين (ماكانوا يقولون) نعبد (الله ولا الاله) فلولم يخيلوا الالوهية لقالوا عند السؤال نعبدالله تعالى اونعبد الاله بالاسم الجامع المعرّف والمعين للمعبودية للكل فاذا قالوا الهاً بالنكرة المجهولة علمنا انهم ماعبدوهم الا لتخيل الالوهية (والاعلى) اى واعلى العابدين (ماتخيل) اى لايتخيل الالوهية فيه (بل قال هذا مجلى الهى ينبغى تعظيمه) على كل احد كما اذا سئانا لم صليتم الى الكعبة قلنا هذه اعظم مظهر من المظاهر الالهية فعظمناها لاجل ذلك فاما عبادتنا فلا يكون الالله فى اىّ مظهر كان لامن حيث كونه فى ذلك المظهر (فلايقتصر) هذا العابد عبادته للحق فى مظهر دون مظهر بل يعبده من حيث ظهوره فى جميع المظاهر لعلمه بالله وباسمائه (فالادنى) اى ادنى العابدين (صاحب التخيل) عطف بيان اذاسئل وقيل اذا كان حجرا لاىّ شئ عبدتم (يقول) فى جوابه (مانعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) وهم المشركون اى قربا (والاعلى العالم) يخبر عن مشاهدته على ماكان عليه الامر مخاطبا اصحاب التخيل (ويقول انما الهكم اله واحد) ظاهر فى جميع المظاهر لا آلهة متعددة متفرقة (فله اسلموا) اى انقادوا واعبدوا (حيث ظهر) اى فى اىّ مظهر ظهر لا الى غيره اذ لااله غيره حتى يعبد فلا تقتصروا مظاهره الى اصنامكم واعلموا ان جميع الاشياء كلها مظاهره واعبدوه من حيث ظهوره فى جميع المظاهر * ولمافرغ عن ذكر ما وجب عليه اراد أن يشرع الى بيان اشارات نوح فى دعائه لقومه واورد آية مناسبة لما قبلها فى المعنى ليبنى عليها بيان اشاراته (وبشر المخبتين الذين خبت نارطبيعتهم) اى طفئت (فقالوا الها

(ولم)

ولم يقولوا طبيعة) يعنى كانت طائفة من عباد الله طفئت نار طبيعتهم بحيث لا يصدر منهم من الآثار الطبيعية شئ فظهر لهم من كل طبيعة الصفات الالهية والانوار الذاتية فغابوا عن طبائع الاشياء ولم يميزوا الاله والمألوه ولم يروا المألوه ولم يدركوا الطبائع فاذا سئلوا عنها اخبروا عن ما شاهدوه من اثار الالوهية فقالوا الها ولم يقولوا طبيعة اى حجرا اوشجرا اوغير ذلك من الطبائع ولا يقولون مجلى الهى ينبغى تعظيمه اذلم يروا غير الاله شيئا بغلبة مجلى الذات حتى اخبروا عن اسمائها واذا قالوا الها اشار نوح فى دعائه لقومه الى هذه الطائفة الشريفة وجمع فى الدعوة مع قومه لمناسبة الصورية بينهما فى اسناد الالوهية الى الطبائع فدل دعاؤه بالمفهوم الاول على المشركين وبالمفهوم الثانى على هذه الطائفة الشريفة يعنى هذه الدعوة تدل على كليهما بحسب الدلالتين فلما لم يقل المحبتون الطبيعة بل قالوا الها (وقد اضلوا كثيراً) اى المحجوبين من اهل العالم كاضلال من يعبد الاصنام بقولهم لاتذرن الهتكم (اى حيروهم) اى اعطاهم حيرة الجهل بقولهم الها (فى تعداد الواحد بالوجوه والنسب) فلايعلمون ان الههم واحد حقيقى والكثرة والفرقه كاعضائنا فى صورنا المحسوسة فتحيروا فى علمه فوقعوا فى حيرة بسبب استماع كلامهم فكانوا اى المحبتين ظالمين بوجهين ظلم لانفسهم باطفاء مقتضيات انفسهم من الهوى بالمجاهده وظلم لغيرهم بايقاعهم فى حيرة الجهل بسبب قولهم الها ولم يقولوا طبيعة فدعى لهم نوح بذلك على زيادة حيرتهم بالعلم بقوله (ولا تزد الظالمين لانفسهم) فكان المراد من الظالمين فى دعاء نوح هم الظالمون فى قوله فمنهم ظالم لنفسه لذلك وصف بقوله (المصطفين الذين اورثوا الكتاب) وهو قوله (ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات) (فهم) اى الظالمون لانفسهم (اول الثلثة فقدمه على المقتصد والسابق) فكان الظالمون لانفسهم اكمل الناس واعرفهم فاشار نوح عليه السلام فى دعائه لقومه بلسان الذم الى هذه الطائفة فقال ولا تزد الظالمين (الاضلالا الاحيرة) فى العلم حتى لايقولوا الها ولايحيروا

القوم فى تعداد الواحد بالوجوه فدعاء نوح عليه السلام لهذه الطائفة ازدياد التحير فى العلم بالله تعالى بصورة الضلال وهو مادعى به (المحمدى) بقوله (زدنى فيك تحيرا) فان ازدياد التحير فى الله تعالى لايكون الا عن زيادة علم وهو فى حق الظالمين لانفسهم من امة محمد عليه السلام بلسان المحمدى وجاء ما اشار نوح ع م فى حق قوم موسى فى قوله (كلما اضاء لهم) اى كلما تجلى الله تعالى لهم باسمه النور (مشوا فيه) اى ذهبوا علماً بسبب ضياء هذا النور الى حضرة جنابه (واذا اظلم عليهم) اى اذا قبض منهم ضياءه وخفى عليهم لظهور التجلى الجلالى عليهم (قاموا) حيارى فكلما ازداد علمهم ازدادت حيرتهم هكذا حالهم الى آخر عمرهم كل ذلك اول الثلثة من كل امة لايختص امة دون امة *فلما انجر كلامه الى الحيرة وكان مقام الحيرة اعلى المقامات واشرفها شرع الى بيان مرتبة الحائر واحواله فقال (فالحائر له الدور والحركة الدورية حول القطب) وهو الذى مدار الوجود عليه وهو الحقيقة المحمدية قطب العالم فالوجود دورى فاذادار الحائر حول القطب (فلا يبرح منه) اى لايزال ولاينفك من القطب لانه اينما تولى يرى وجه الله تعالى فى دائرة الوجود ويرى ان مطلوبه معه فى كل موجود وهو مقام الواصلين من اهل الله تعالى (وصاحب الطريق المستطيل مائل خارج عن المقصود طالب ماهو فيه) اى نفسه فى خارج وزعم انه يوصل الى مطلوبه مجرداً عن المظاهر فهو صارف عمره فيما لايمكن حصوله (فصاحب خيال اليه) اى الى الخيال (غايته) فهو واصل الى مايخيله نفسه لا الى مطلوبه (فله) اى لصاحب الطريق المستطيل (من والى ومابينهما) اى له ابتداء وانتهاء ومسافة فابتداؤه من نفسه وانتهاؤه الى خياله ومسافته ما بينهما فلايصل الى مطلوبه بهذا الطريق وهو طريق العابدين من اهل الظاهر فهم ليسوا من الحائرين الذين نحن فى بيانه (وصاحب الحركة الدورية لابدء له) فى حركته (فيلزمه من) نصب باضمار أن (ولاغاية له) لمشاهدة مطلوبه فى كل مظهر ولانهاية للمظاهر فلا غاية لصاحب هذه الحركة (فتحكم عليه الى) كناية عن الانتهاء (فله) اى لصاحب الحركة الدورية (الوجود الاتم) اى الاحاطة

(بمراتب)

بمراتب الوجود كلها وشاهد مقصوده فيها (وهو المؤتى جوامع الكلم والحكم) وهو محمد عليه السلام فمقام الحيرة جامع لجميع الحقائق الالهية والحكم الربانية فاشار نوح عم فى دعائه الى هذا المقام بقوله الا ضلالا ثم رجع الى الاشارات بقوله تعالى فى حق قوم نوح عم (مما) اى من اجل (خطيئاتهم فهى التى خطت) اى ساقت (بهم) وهى مجاهداتهم فى السلوك بالتعدى حدود الله تعالى باوامر انفسهم (فغرقوا) بسبب ذلك (فى بحار العلم بالله وهو) اى بحار العلم (الحيرة فادخلوا ناراً) اى نار المحبة (فى عين الماء) وهو العلم وجاء كون النار فى الماء (فى المحمديين واذا البحار سجرت سجرت التنور اذا اوقدته) فكان المحمديون داخلين ناراً فى بحار العلم بالله فاذا ادخلوا ناراً فى عين الماء (فلم يجدوا) هذا القوم فى وقت ادخالهم النار فى عين الماء (لهم) اى لانفسهم (من دون الله انصاراً فكان الله) تعالى فى ذلك الوقت (عين انصارهم) لانهم لم يروا فى ذلك المقام الا آثار الالوهية لانهم يشاهدون الحق فى جميع المظاهر فلم يروا غير الله شيئا وهذا هو معنى العينية فاذا كان الله عين انصارهم (فهلكوا فيه) اى فى الله تعالى (الى الابد) فلم يخرجهم من هذا المقام الى عالم بشريتهم (فلو اخرجهم الى السيف) بكسر السين (سيف الطبيعة) اى الى ساحل طبيعتهم (لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة) لغيبة محجوبهم بظهور الطبائع (وان كان الكل) اى وان كان كل واحد من العالم مختصاً (لله) (و) قائماً (بالله بل) كل واحد منهم فى نظر هذا الشخص (هو الله) لغيبة شيئية الاشياء بظهور نور الحق كخفاء النجوم بطلوع الشمس فلا اثر ولا نور ولا وجود للنجوم عند من نظر الى الشمس لا فى الواقع او بحذف المضاف اى هو مظهر الله (قال نوح عم) فى دعائه (رب ماقال الهى فان الرب له الثبوت) فى الربوبية (والاله يتنوع بالاسماء وهو) اى الاله (كل يوم هو فى شأن) الشأن والحال لاثبوت له (فاراد بالرب ثبوت التكوين اذلا يصح الا هو) اى لا يصح الترقى فى السلوك الا بالثبوت فى التكوين وهو التكوّن فى الاسماء وهو اعلى من التمكين فيها فالتجاء نوح عم فى دعائه الى ما يعطى هو هذا المقام له اذلا يقضى الله تعالى

حاجته الا على ايدى هذا الاسم (لا تذر على الارض يدعوا عليهم ان يصيروا في بطنها) لئلا يضلوا عباد الله ويصلوا الى مطلوبهم في بطن الارض وجاء كون الحق في بطن الارض وفي بطون جميع الاشياء (في المحمدي لو دليتم بحبل لهبط على الله له ما في السموات وما في الارض) فاذن كان الحق في باطن الارض المعنوي والصوري (فاذا دفنت فيها) بالموت الارادي (فانت فيها) مع الحق (وهي ظرفك) فاشار نوح عم الى هذا المقام الاعلى والى اهله من المؤمنين كما اراد بالمفهوم الاول الكافرين وجاء دفنك في الارض والاخراج منها بعد الدفن في قوله تعالى (وفيها) اى في الارض (نعيدكم) بالموت الارادي ليوصلكم الىّ (ومنها نخرجكم تارةً اخرى) حتى تظهروني وترشدون عبادي الىّ واليه اشار بقوله (لاختلاف الوجوه) فان الاعادة لها وجه والاخراج له وجه فاختلاف الوجوه اقتضى ذلك ثم رجع الى آية نوح عم فقال (من الكافرين) اى لا تذر على الارض من الكافرين (الذين استغشوا ثيابهم) اى الذين ستروا وجوداتهم بوجود الحق (وجعلوا اصابعهم في آذانهم) وجعل الاصابع في الاذان في حقهم عبارة عن مباشرة اسباب افنائهم قويهم الظاهرة حتى لا يسمعوا غير الحق كما ان الكفار تصامموا حتى لا يسمعوا الحق وانما فعلوا ذلك (طلباً للستر) اى لاجل طلبهم الستر من دعوة نوح عم فالمؤمنون طلبوا ستر وجودهم بوجود الحق في الارض المعنوية وهي باطن الملك كلها كما ان الكافرين طلبوا ستر وجوداتهم بوجود الحق في الارض الصورية فتجلى الله لهم بالقهارية وانما طلبوا الستر (لانه) اى لان نوحاً (دعاهم ليغفر لهم والغفر الستر) ففهموا منه كل واحد منهم على حسب ما يليق بحالهم فطلبوا الستر على حسب فهمهم فدعا عليهم على حسب طلبهم (دياراً) اى لا تذر من طالب الستر من المؤمنين والكافرين احداً (حتى تعم المنفعة كما عمت الدعوة) المؤمنين والكافرين فان منفعة الدعوة الايصال الى المدعوّ اليه وهذه المنفعة وان حصلها الكفار لكن لم تنفع لعدم وقوعه في آوانه فلما دعا نوح عم من الله استهلاك قومه عرض على الله تعالى سبب دعائه عليهم فقال (انك ان تذرهم اى تدعهم وتتركهم)

على حال بشريتهم على الارض (يضلوا عبادك اى يحيروهم ويخرجوهم من العبودية الى ما فيهم من اسرار الربوبية فينظرون انفسهم) بسبب خروجهم من عبوديتهم (اربابا بعد ماكانوا عند نفوسهم عبيدا) فاذا كان كذلك (فهم العبيد الارباب ولا يلدوا اى ماينتجون ولا يظهرون الا فاجراً اى مظهراً ماستر) على البناء للمفعول اى مظهراً ماستره الحق من الربوبية فى مظاهره (كفاراً اى ساتراً ماظهر بعد ظهوره فيظهرون ماستر) من الربوبية (ثم يسترونه بعد ظهوره) بحسب اقتضاء المقامين من الربوبية والعبودية يعنى تكلموا تارة عن وحدة الوجود و آثارها واحكامها من الربوبية ويظهرون للسامعين اسرار الربوبية فيهم وتارة تكلموا من الكثرة والعبودية (فيحار الناظر) السامع لكلامهم (فلا يعرف) الناظر (قصد الفاجر) اى قصد المظهر ماستر الحق من الربوبية (فى فجوره) اى فى اظهاره سر الربوبية (ولا الكافر فى كفره) ولا قصد الساتر فى ستره (والشخص واحد) والحال ان المظهر والساتر واحد كيف يناقض نفسه فلما دعاهم الى الله تعالى ليغفر لهم اى ليسترلهم ودعا عليهم بالستر دعا لنفسه ولا تباعه بالستر وهو عين مادعاهم اليه فنوح ع م ماأراد لغيره شيئا الاما يريد لنفسه فكان دعاؤه عليهم لله تعالى لا للمرادات نفسه من الانتقام وغيره ولو كان لمراد لنفسه لما دعا لنفسه بمثل مادعا عليهم بقوله (رب اغفرلى اى استرلى واستر من اجلى) عطف تفسير لقوله استرلى اى استر ذاتى من اجلى بانوار ذاتك حتى تهلك فيك ابداً كما يهلك القوم فيك ابداً بدعائى عليهم فدعا كلهم بالستر لئلا يضلوا عباده ودعا لنفسه بالستر كى يجهل قدره لان مجهول القدر من اجل علو المرتبة (فيجهل مقامى وقدرى) بحيث لايطلع احد غيرك على مقامى ولا يصل اليه (كما جهل قدرك فى قولك وما قدروا الله حق قدره) فدعا لنفسه من الله تعالى مقاما مختصا لله حتى احد معه فيه بحيث لايسعه غيره وذلك من علو همته لنفسه (ولوالدى من كنت نتيجة عنهما وهما العقل والطبيعة ولمن دخل بيتى اى قلبى) وهو القوى الروحانية (مؤمنا اى مصدقاً بمايكون

فيه) اى فى القلب (من الاخبارات الا لهية وهو)اى مايحصل فى القلب (ماحدثت) اى اخبرت به (انفسها) اى انفس النفوس وتأنيث الضمير باعتبار النفوس (وللمؤمنين من العقول والمؤمنات من النفوس ولاتزد الظالمين) مأخوذ (من الظلمات اهل الغيب) عطف بيان للظالمين (المكشفين خلف الحجب الظلمانية الاتباراً) اى هلاكاً فيك فاذا هلكوا (فلايعرفون نفوسهم لشهودهم وجه الحق دونهم) اى من دون انفسهم وماشار اليه نوح عم فى دعائه بالتبار (جاء فى المحمد يين كل شئ هالك الا وجهه والتبار الهلاك) فالظالمين ههنا غير ماذكر فى الاول وهذا اعلى من الاول لذلك دعا فى حق الاول بزيادة الحيرة بقوله الاضلالاً اى حيرة فهم المتحيرون والحيرة من بقاء الوجود وفى الثانى بزيادة الهلاك بقوله الاتباراً فهم الهالكون المتخلصون عن قيد الحيرة اذلا وجود لهم بسبب هلاكهم فى الله فهم اعلى من الاول فى مقام الفناء وان كان الاول اعرف فى مقام العرفان (ومن اراد ان يقف بتمامه على اسرار نوح عم فعليه بالترقى فى فلك يوح)وهى الشمس (وهو) اى الوقوف على اسرار نوح عليه السلام اوفلاك يوح مذكور (فى التنزلات الموصلية لنا) فان ماذكرته من اسراره ثم لم يذكر ههنا

فص حكمة قدوسية فى كلمة ادريسية

اى حكمة تقديس الله تعالى عن كل مالايليق بحضرته مودعة فى روح هذا النبى وفى التقديس مبالغة ليست فى التسبيح فتنزيه ادريس عليه السلام اشد من تنزيه نوح عليه السلام لذلك لم ينم ستة عشر سنة ولم يأكل حتى بقى عقلاً مجرداً وخالط الارواح المجردة والملائكة ورفعه الله مكاناً علياً (و)لما كان العلو من لوازم التقديس وكان معرفة التقديس على التفصيل موقوفة على معرفة العلو (قال الله تعالى) فى حق ادريس (ورفعناه مكاناً علياً) شرع فى بيان العلو فقال(العلو) بتشديد الواو (نسبتان)لايمكن تصور العقل بدون اضافته الى شئ آخر لكون النسبة جزأ من مفهومهما (علو مكان وعلو مكانة فعلو المكان)

قوله تعالى فى حق ادريس عليه السلام (ورفعناه مكاناً علياً واعلى الامكنة) بعلو المكانة (المكان الذى يدور عليه رحى عالم الافلاك فهو فلك الشمس وفيه مقام روحانية ادريس ع م وتحته سبعة افلاك وفوقه سبعة افلاك وهو) اى فلك الشمس (الخامس عشر) وهو قلب الافلاك لذلك كان وسط الافلاك (والذى فوقه فلك الاحمر وفلك المشترى وفلك كيوان وفلك المنازل وفلك الاطلس) المتحرك بالحركة اليومية (فلك البروج) عطف بيان لفلك الاطلس (وفلك الكرسى وفلك العرش والذى دونه فلك الزهرة وفلك الكاتب وفلك القمر واكرة الاثير واكرة الهواء واكرة الماء واكرة التراب) وتفصيل ذلك مبين فى علم آخر ولذلك اكتفى بذلك الاجمالى ولم يفصلها فابقيناه على ذلك (فمن حيث هو) اى فلك الشمس (قطب الافلاك هو) اى ادريس (رفيع المكان) الذى اعلى الاماكن بعلو المكانة فكان ادريس عالياً بعلو المكان لا بعلو المكانة اذ المكانة وصف لمكانه لاله اذ ما ثبت بالنص الالهى لادريس ع م الا علو المكان لا علو المكانة ولا يلزم من ثبوت علو المكانة لمكانه ثبوتها له فلم يثبت له علو المكانة بالنص (واما علو المكانة فهو لنا) بالنص الالهى (اعنى المحمديين قال الله تعالى وانتم الاعلون والله معكم فى هذا العلو وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة) ولما قال والله معكم علمنا ان المراد من قوله وانتم الاعلون اثبات علو المكانة لنا لتعاليه عن المكان دون المكانة ولو كان المراد علواً بالمكان لزم اثبات ما هو من خواص الاجسام للحق تعالى عن ذلك فعلو الحق لا يكون الا بالمرتبة وعلونا قد يكون بالمكان وقد يكون بالمكانة وقد يكون بهما (ولما خافت نفوس العمال منا) يعنى لما علم الله تعالى ان نفوس العمال خافت بسبب هذه الآية ان لا يكون لهم نصيب من العلو المكانى لانه لما اتبع الخطاب بقوله والله معكم علموا ان ليس المراد العلو المكانى الذى نتائج اعمالهم فكانوا خارجين عن الخطاب فضاعت اعمالهم فخافوا فلما خافوا (اتبع المعية بقوله ولن يتركم اعمالكم) لازالة خوفهم وتسليهم فالعمل يطلب المكان كما فى ادريس ع م تبدلت بشريته بالرياضات والاعمال الصالحات حتى رفعه الله مكاناً علياً جزاء عن اعماله ولم يكن له علو المكانة لما ان ذلك بالفناء

فى الخلق وادريس عم لم يكن له الفناء الذى يوصل الى التوحيد الذاتى المحمدى
هذا فى حال حياته واما فى الآخرة فقد جمع الله له الرفعتين فما جمع الله بين الرفعتين
الا لمن كان عالماً وعاملاً (فالعلم يطلب المكانة والعمل يطلب المكان) فمن كان
علياً بالعلم فله علو المكانة ومن كان علياً بالعمل فله علو المكانى (فجمع) الله (لنا
بين الرفعتين بالنص علو المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم) هذا الجمع فى الدار الآخرة
فان علو المكانة يختص بولاة الامر وان كان اجهل الناس فعلمنا ان العمل يطلب
علو المكان فى الآخرة وعلمنا ان العلم يطلب كذلك فما كان علياً منا فى الدار الآخرة
بعلو المكانة فهو علىّ بعلو المكان اذ لا يحصل العلم الحاصل من الفناء فى الله الا بالعمل
الموجب له الا المجذوبين وليس كل من كان علياً بالمكان علياً بالمكانة كالزهاد
فانهم فى اعلى الجنان وليس لهم علو بالمكانة لان اعمالهم لا لطلب العلم بالله بل
لطلب المكان العلى فاعطى الله مرادهم على حسب طلبهم * ولما قال والله معكم اثبت
لنفسه ما اثبت لنا وهو العلو بالمكانة فجعلنا شريكاً لنفسه فى اسمه العلى فكان علوه تبعاً
بالمكانة كعلونا فلزم تنزيه اسمه عن الاشتراك فاورد الشيخ آية التنزيه بقوله
(ثم قال تنزيهاً للاشتراك بالمعية سبح اسم ربك الاعلى عن هذا الاشتراك
المعنوى) اى الاشتراك الذاتى بمعنى ان العلو كما ينسب الى الله تعالى لذاته كذلك
ينسب الى المكانة لذاتها وهذا هو المفهوم من الآية السابقة فلما قال سبح اسم
ربك الاعلى علم ان علوه تعالى لذاته وعلو الموجودات كلها لا لذاتها بل العلو له
تعالى كله حيث ظهر وغيره على بعلوه فلا يقع اشتراك غيره معه فى علو بالاشتراك
المعنوى بل الاشتراك فى العلو لا يكون الا لفظاً (ومن اعجب الامور كون
الانسان اعلى الموجودات اعنى الانسان الكامل) وهو روح الاعظم المحمدى
تظهر للاسماء (وما نسب اليه العلو الا بالتبعية اما) بالنسبة (الى) علو (المكان)
(واما) بالنسبة (الى) علو (المكانة وهى المنزلة) لان العلو نسبة ولا يظهر نسبة الى شئ
الا بالاضافة الى شئ آخر له علو فما يحدث العلو فى شئ الا بالتبع الى علو المكان او الى
علو المكانة واذا كان الانسان مع كونه اعلى الموجودات يحتاج فى ظهور علوه الى
المكان والمكانة اذ لا ينسب اليه العلو الا بعد الظهور بالعلو فلا يظهر العلو فى شئ

الا بالنسبة الى المكان او المكانة (فما كان علوه لذاته) وهو الله تعالى وحده لا يشترك فيه معه غيره (فهو العليّ بعلوّ المكان) اى كما انه ينسب اليه العلو الذاتى من غير اضافة وتبعية الى شئ كذلك ينسب اليه تبعية المكان (والمكانة) فيقال وهو العليّ بعلو المكان والمكانة كما يقال هو العلى بعلوه الذاتى ومعنى علوه بعلو المكان والمكانة كونه تعالى تابعا اليهما فى اظهار هذا الاسم فيهما ليكونا دليلين على علو الذاتى فعلوّ المكان دليل على علوه الذاتى من حيث الظاهر فنستدل به بانه ماكان عليا فى الظاهر الا وهو اثر من علوه الذاتى فهو عليّ بالذات على كل ظاهر وعلو المرتبة دليل على انه لا عليّ فى الباطن من المراتب الا وهو عليّ بعلوه فالعلو للممكنات اختصاص من الله تعالى يعطى الله لمن يشاء لاظهار كمالات هذا الاسم منه لا من مقتضيات الطبيعة (فالعلو لهما) من حيث الظهور وان كان الله بحسب الذات ومعنى اتباع الحق فى العلو الى المكان والمكانة توجهه اليهما فى اظهار هذا الاسم فبهذا المعنى يجوز أن ينسب اليه العلو المكانى واليه اشار بقوله فما كان علوه لذاته فهو العليّ بعلو المكان ولم يقل فهو العليّ بالمكان لان فيه اثبات الجلوس تعالى عن ذلك فلا يتعالى عن علو المكان بل يتعالى عن نفس المكان واشار اليه فيما سبق بقوله وهو يتعالى عن المكان ولم يقل يتعالى عن علو المكان (فعلوّ المكان) للحق ثابت بالنص الالهى (كالرحمن على العرش استوى) اى اظهر علوه الذاتى بجعل هذا المكان تحت تصرفه وقدرته (وهو) اى العرش (اعلى الاماكن) لانه ليس فوقه مكان فكان علو العرش بعلو المكان وعلو فلك الشمس بعلو المكانة فهو العليّ بعلو هذا المكان الاعلى مع انه العليّ بالعلو الذاتى (وعلو المكانة) ثابت لله ايضا بالنص وهو كقوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) لان هلاك كل شئ وبقاء ذاته تعالى مرتبة ليس فوقها مرتبة وكذلك قوله تعالى (واليه يرجع الامر كله) اذ رجوع الامر كله اليه مرتبة عظيمة وكذلك (ءاله مع الله) اذ الانفراد بالالوهية مرتبة رفيعة ليس فوقها مرتبة وكما ان علو المكان ثابت لله بالنصوص كذلك فى حق

المخلوق ثابت بالنصوص فشرع فى بيان ذلك بقوله (ولما قال تعالى ورفعناه مكانا عليا) على ما هو غيره من الامكنة (فجعل عليا نعتا للمكان) عرفنا منه ان العلو ليس له ذاتياً لانه لايعم مع اشراك الاماكن فى حد المكان علمنا ان علوه لمرتبة عندالله تعالى لالمكانية المكان والا لكان لكل مكان فعلو فلك الشمس لمرتبة هى قطبية للافلاك فالعلو لمرتبة القطبية اصالة وللمكان تبعاً وجواب لما قولنا عرفنا اوعلمنا حذف للعلم به (واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة فهذا علو بالمكانة) لان الخليفة علىّ على من استخلف عليه فكان علوه لكونه خليفة لا لكونه انسانا (وقال فى الملائكة أستكبرت ام كنت من العالين فجعل العلو للملائكة) فعلمنا منه ان العلو لهم لا لكونهم ملائكة (فلوكان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلهم فى هذا العلو) ولم يعمهم هذا العلو (فلما لم يعم مع اشتراكهم فى حد الملائكة عرفنا ان هذا علو المكانة عند الله وكذلك الخلفاء من الناس) لايكون علوهم الحاصل بالخلافة ذاتيا لانه (لوكان علوهم) الحاصل لهم (بالخلافة علوا ذاتيا) لطبيعتهم (لكان) ذلك العلو حاصلا (لكل انسان) ولم يعم ذلك العلو لكل انسان (فلما لم يعم عرفنا ان ذلك العلو للمكانة)* ولما فرغ عن بيان علو المكان والمكانة شرع فى بيان العلو الذاتى بقوله (ومن اسمائه الحسنى العلىّ على من ومائمه الاهو) لانه من اسمائه الذاتية فلا يستدعى بالاضافة فاذا كان عليا وماثمه غيره (فهو العلى لذاته او) هو العلى (عن ماذا) اى عن اىّ شئ اكتسب العلو (وماهو) اى ليس ذلك الشئ (الاهو) الا عين الحق لاغيره فاذا كان ما استفاد الحق منه العلو عين الحق (فعلوه لنفسه وهو) اى الحق (من حيث الوجود عين الموجودات) وان كان كل واحد منهما ممتازا بالوجوب والامكان فلا يكتسب العلو عن غيره فمعنى كون الحق من حيث الوجود عين الموجودات اتحاده فى حقيقة الوجود كاتحاده فى العلم والقدرة وغير ذلك فكان الاتحاد من جهة واحدة لامطلقا وانه محال

(فاذا)

فاذا كان الحق من حيث الوجود عين الموجودات (فالمسمى محدثات)
من حيث الوجود (هى العلية لذاتها وليست) من حيث الوجود
(الاهو) اى الاعين الحق (فهو) اى الحق (العلىّ لا علو اضافة)
اذ المضاف ليس الا عين المضاف من حيث الوجود فكل موجود من هذا
الوجه فهو العلى لاعلو اضافة وانما كان الحق من حيث الوجود عين الموجودات
(لان الاعيان التى لها العدم الثابتة فيه) اى فى العدم (ماشمت رائحة من الوجود)
(فهى) باقية فى العدم بعد ظهور الموجودات (على حالها) الاول من غير تغيير
فالاعيان هى المراتب المتمايزة المعلومة لله تعالى فى علمه الازلى لاتزال ان تكون
معلومة ابداً (مع تعداد الصور) اى مع تكثر الصور (فى الموجودات)
فالوجود حقيقة واحدة فهو بالاصالة لذات واحدة فهى ذات الواجب
الوجود فالذات واحدة والوجود حقيقة واحدة فما كان الموجود الحقيقى
الا واحداً حقيقياً فى الموجودات انعكاس ذلك الموجود الحقيقى فى المراتب
المعلومة وعكس الشئ عين ذلك الشئ كصورك فى المرايا المختلفة مع انك
واحد وهى عينك وهذه الكثرة لاوجود لها وهى نسب تحصل من ظهورك
فى المرايا المختلفة (والعين) اى الموجود الحقيقى (واحدة من المجموع) اى
كان من جملة الموجودات التى هى عكسها وكان من حيث الوجود ثابتاً
(فى المجموع) لاخارجاً عنها فما كان الموجود الحقيقى فى جملة الموجودات الا
واحداً (فوجود الكثرة فى الاسماء) اى فى مظهر الموجود الحقيقى (وهى) اى
الاسماء (النسب) اى نسبة الذات الواحدة الى المراتب المعلومة (وهى) اى
النسب (امور عدمية) لاوجود لها فى الخارج (وليس) الموجود بالوجود
الحقيقى فى الموجودات (الا العين الذى هو الذات) الالهية الظاهرة فى مرايا
الاعيان (فهو) اى الحق (العلىّ لنفسه لابالاضافة) اذ لاغير حينئذ حتى اضيف
اليه (فما فى العالم من هذه الحيثية علو اضافة) اذ الاضافة تقتضى التغاير ولاتغاير
من هذه الحيثية ومن هذه الحيثية الوجود للحق وانك من آنه واما اذا كان
الوجود لك والحق من آنك فله حكم آخر واليه اشار بقوله (لكن الوجوه

الوجودية متفاضلة) بعضها على بعض فان محمداً عليه السلام وجه من الوجوه الوجودية متفاضل على سائر المخلوقات فالحق هو العلي بالاضافة على ماتفاضل عليه محمد عليه السلام (فعلو الاضافة موجود في العين الواحدة) وهي ذات الحق (من حيث الوجوه الكثيرة) وهذا باعتبار الغيرية فكان الموجودات عينه من وجه وغيره من وجه واليه اشار بقوله (لذلك) اى لاجل هذين الاعتبارين (نقول فيه) اى في حق الحق (هو) اى الحق عين جميع الموجودات من حيث الوجود (لاهو) اى ليس الحق عين الموجودات من حيث الوجوه الكثيرة وكذلك (انت) اى الموجودات عين الحق من حيث الاحدية الذاتية (لاانت) اى الموجودات ليس عين الحق من حيث التعينات الخلقية وقد اورد على هذا المعنى نقلاً عن كبار الاولياء فقال (قال الخراز رحمه الله وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنة) اى وجوده وجه من وجوه وجود الحق ولسانه وجه من وجوه ألسنته الحق (ينطق) اى يخبر بلسان الحق (عن نفسه) اى عن مرتبته ومقامه في رتبة العلم بالله (بان الله لايعرف الا بجمع بين الاضداد في الحكم عليه) اى على الله (بها) اى بالاضداد ثم بعد ذلك حكم عليه بالاضداد فقال (هو الاول والآخر والظاهر والباطن) وهذا حكم عليه بالاضداد واما جمع فقد اشار اليه بقوله (فهو عين ماظهر وهو عين مابطن في حال ظهوره) فقد جمع الظاهر والباطن من جهة واحدة وهي حال الظهور (وماثمه) اى وما في العالم (من يراه غيره) اى من يرى الحق غير نفسه اذ كل من يراه فهو عين نفسه (وماثمه من يبطن) الحق (عنه فهو ظاهر لنفسه باطن عنه وهو المسمى ابو سعيد الخراز) من هذا الوجه (وغير ذلك من اسماء المحدثات) اذ المسمى باسماء المحدثات حينئذ عين الحق كما ان الصور المختلفة الحادثة في المرايا باى اسماء سميتها لايسمى بها الاصاحب هذه الصور لان مايسمى بهذه الاسماء عين صاحب هذه الصور فذات الخراز اسم الله تعالى ودليله فهو المسمى والمدلل ابو سعيد الخراز والاسم اى اللفظ الدال على الخراز دال على مادل عليه الخراز عند العارف بالله وباسمائه وهذا لسان الوحدة عبر الخراز عند انكشافها بهذه العبارات

(وبعد)

وبعد قول الخراز شرع فى بيان الاضداد واحكامها بقوله (فيقول الباطن لااذا قال الظاهر انا ويقول الظاهر لااذا قال الباطن انا) يعنى اذا قال الواحد المتكلم وهو الله تعالى هو الظاهر قال ذلك المتكلم لامن جهة بطونه واذا قال ذلك المتكلم هو الباطن قال هو لامن جهة ظهوره فقد حكم المتكلم على نفسه بالاضداد بالجمع بينهما بقوله هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم (وهذا الحكم فى كل ضد و) الحال ان (المتكلم) بهذا الكلام (واحد وهو) اى المتكلم (عين السامع) اذ لا غير فى هذه الجمعية فالسامع والمتكلم واحد واورد على اثبات هذا المعنى قول الرسول عليه السلام ليسهل فهمه على الطالبين بقوله (يقول النبى عم وما حدثت به انفسها) الحديث قل (ان الله تجاوز عن امتى ما حدثت انفسها مالم يتكلم او يعمل فهى) اى النفس (المحدثه) اى تتكلم وتخبر (السامعة حديثها) اى كلامها (العالمة بما حدثت به نفسها و) الحال ان (العين واحدة وان اختلفت الاحكام) عليه (ولا سبيل الى جهل مثل هذا فانه) اى الشان (يعلمه كل انسان من نفسه) بسبب مراجعته الى وجدانه فاذا ثبت هذا الحكم فى الانسان (وهو) والحال ان الانسان (صورة الحق) ثبت فى الحق وهو استدلال من الاثر الى المؤثر ولزيادة تفصيل هذا المعنى وايضاحه اورد العدد فقال (فاختلطت الامور) بعضها مع بعض (وظهرت الاعداد بالواحد) اى بوجود الواحد (فى المراتب المعلومة فاوجد الواحد العدد) وهو ينظر لايجاد الحق العالم (وفصل العدد الواحد) وهو نظير لتفصيل العالم الحق واحكامه واسمائه اذ الواحد اوجد بتكرره العدد والعدد يفصل الواحد فى المراتب المعلومة مثل الاثنين والثلثة فكانت مراتب العدد كله مراتب الواحد يظهر فيها بتكرره فهو عين واحدة يختلف عليها الاحكام بحسب المراتب فان صورة الثلثة مثلا واحدة ومادته وهى تكرر الواحد والكثرة معدومة فى الخارج فلا موجود فى الخارج الا عين واحدة (وما ظهر حكم العدد) وهو تفصيل الواحد (الا بالمعدود) لانه

عرض غير قائم بنفسه يقتضى محلاً يقوم به وهو الجوهر (والمعدود منه عدم) اى معدوم فى الحس (ومنه موجود) فيه (فقد يعدم الشئ من حيث الحس وهو موجود من حيث العقل) فلا يقتضى العدد اظهور حكمه الا المعدود سواء كان موجوداً فى الحس اوفى العقل فالاعيان وهى الصورة العلمية بمنزلة العدد فما ظهر حكمها الا بالموجودات الخارجية اوبالموجودات التى لاوجود لها فى الخارج (فلابد من عدد) يفصل الواحد فى المراتب المعلومة (ومعدود) يظهر حكم العدد (ولابد من واحد ينشئ) اى يوجد (ذلك) العدد (فينشأ) اى يوجد ذلك الواحد تفصيلاً (بسببه) اى بسبب ذلك العدد فظهر به كيفية ايجاد الحق الاشياء فاذا كان الواحد وجد العدد بفصله ففيه اعتباران (فان كان كل مرتبة) اى فان اعتبرنا ان كل واحد (من) مرتبة (العدد حقيقة واحدة) ممتازة عن الاخرى (كالتسعة والعشرة مثلاً الى ادنى والى اكثر الى غير نهاية ماهى مجموع) اى ليس هذه المراتب بمجرد جمع الآحاد فقط بل ينضم اليها مابه الامتياز (ولا ينفك عنها) اى عن هذه المراتب (اسم جمع الآحاد) اذهو مابه الاتحاد (فان الاثنين حقيقة واحدة والثلثة حقيقة واحدة بالغاً مابلغت هذه المراتب) لاينفك عنها جمع الآحاد مع امتياز كل واحدة منها عن الاخرى فهذا نظير اعتبار الحق مع الخلق وجزاء الشرط محذوف لدلالة قوله ماهى مجموع فهى حقائق مختلفة (وان كانت) اى وان اعتبرنا انها (حقيقة واحدة) مع قطع النظر عن مابه الامتياز (فما) اى الذى هو (عين واحدة منهن عين مابقى) وهذا نظير اعتبار الحق بلا خلق فكان الاثنين عين الواحد والثلثة عين الاثنين فكل المراتب عين الواحد وعين الاخرى وليس هذا الاعتبار اعتباراً محضاً بل هو مطابق بما هو الامر عليه وعلى كلا التقديرين (فالجمع يأخذها) اى يأخذ عيناً واحدة كالواحد (فيقول بها) اى يتكلم بتلك العين الواحدة فالباء للصلة (منها) اى ابتداء تكلمه من هذه العين الواحدة (ويحكم) الجمع (بها) اى بهذه العين الواحدة (عليها) اى على هذه العين الواحدة فاذا كان المأخوذ عيناً واحدة والقول بها

(ومنها)

ومنها والحكم بهما عليها فلا شئ فى كل مرتبة خارجاً عنهما فكانت العين الواحدة موضوعة ومحمولة فى كل مرتبة فالموضوع عين المحمول والمحمول عين الموضوع فما كان محكوماً عليه بالاثنين والثلثة والاربعة الى غير النهاية الا عيناً واحدة فهى المسمى باسماء المحدثات بحسب المراتب وهو قول الخراز فالعين الواحدة تسمى واحدة فى مرتبة واثنين فى مرتبة وثلثة فى مرتبة واربعة فى مرتبة وهكذا فى كل مرتبة فما تجرى هذه الاحكام المختلفة الاعلى عين واحدة (قدظهر فى هذا القول) اى فى قوله فالجمع يأخذها (عشرون مرتبة) مفردة وهى مرتبة الواحد ومرتبة الاثنين الى العشرة وعشرون وثلثون واربعون وخمسون وستون وسبعون وثمانون وتسعون ومائة والف (فقد دخلها التركيب) اى دخل فيما بينهن التركيب نحو احد عشر واثنى وغيرذلك فعلى كلا التقديرين (فماتنفك) اى ما تزال (تثبت عين ما) اى عين الذى (هو منفى عندك لذاته) فانك اذا قلت واحدا فقد اثبت الواحد واذا قلت اثنين فقد اثبت الاثنين ونفيت الواحد واذا قلت ثلثة فقد اثبت ثلثة ونفيت الواحد والاثنين مع ان الاثنين والثلثة لايمكن بدون الواحد فثبت مانفيته فى كل المراتب (ومن عرف ماقررناه فى الاعداد وان نفيها عين ثبتها علم ان الحق المنزه هو الخلق المشبه) من وجه وكذا الخلق المشبه هو الحق المنزه من وجه (وان كان تميز الخلق من الخالق) من وجه وهو وجوب الخالق وامكان المخلوق (فالامر الخالق المخلوق) من وجه (والامر المخلوق الخالق) من وجه فنهم من نظر الى الخلق ولايرى الخالق ومنهم من يرى الخالق ولايرى المخلوق ومنهم من جمع بينهما فى كل مقام ومرتبة وهو اكمل الناس والمرشد الاكمل فقد فاز الحقيقة فى رتبة العلم بالله التى ليس للمخلوق فوقها مرتبة وعلم ايضاً ان كون الحق عين المخلوق فى امور كلية كالوجود والعلم والحياة وغير ذلك وغيريته امتيازه بامر مختص كالوجوب والامكان وهذا بعينه هو مذهب اهل السنة لانهم ماقالوا ان الحق مطلقا عين المخلوق حتى يخالف الشرع (كل ذلك) الامر المخلوق يحصل (من عين واحدة) لامن

عين واحدة (بل) في نفس الامر (هو) اى كل ذلك من حيث هويته واحدية ذاته (العين الواحدة) اى عين الحقيقة الواحدة (وهو) اى العين من حيث اسمائه وصفاته (العيون الكثيرة) اى الحقائق المختلفة فما في الكون الا الحق ويجوز ان يكون معناه وهو اى الامر المخلوق من حيث اختلاف الصورة عليه العيون الكثيرة لكن الاول انسب الى المقام لان المراد بقوله لابل اضراب عن الكلام الذى يشعر المغايرة ولا يكون الاضراب الا باثبات ان ليس في الوجود الا الحق وهذا المعنى ثابت في الاول دون الثانى (فانظر ماذا ترى) اشارة الى اهتمامه في بيان الحق وحث لطالب الحق على طلبه (قال) ولد ابراهيم ع م (يا ابت افعل ماتؤمر) وفيه اشارة الى ان الواجب على المرشد ماافعل بالمريد الا بامر الحق وان الواجب على المريد ماافعل الا بامر المرشد (والولد عين ابيه) كما سبق وجهه (فما راى) الوالد (يذبح سوى نفسه وفداه بذبح عظيم فظهر بصورة كبش) في عالم الحس (من ظهر) في عالم الرؤيا (بصورة انسان) وهو ولد ابراهيم (فظهر بصورة ولد لا بل بحكم ولد من هو عين الوالد) فالامر واحد ظهر بصورة الكبش والولد والوالد فهو عين ماظهر فكان كل واحد من المظاهر عين الآخر بهذا الاعتبار (وخلق منها زوجها) فاذا خلق منها (فما نكح) آدم (سوى نفسه فمنه الصاحبة والولد والامر واحد في العدد) ولا شئ في العدد غير الواحد فاذا كان اصل الامور واحدا (فمن الطبيعة ومن الظاهر منها) استفهامى اى اخبرونى اى شئ هما اى وما ادركتم اى شئ هما (ومارأيناها نقصت بما ظهر عنها ولا زادت بعدم ماظهر) الطبيعة هي القوة السارية في الاجسام كلها واشار الى ان الامر الواحد في العدد هو الطبيعة ثم بين بعد الاستفهام حالهما ونقل كلامه من الجمع الى الفرق بقوله (وما) استفهام (الذى ظهر غيرها وماهى عين ماظهر) اى ماظهر من الطبيعة غير الطبيعة وكذلك الطبيعة غير ماظهر منها (لاختلاف الصور بالحكم عليها) اى على الطبيعة في قولنا (فهذا) اى هذا الشئ او هذا المزاج (بارد يابس وهذا) المزاج (حار يابس فجمع) بينهما

(بالييس) اى بسببه (وابان) اى ظهر الجامع (بغير ذلك) وهو البرودة والحرارة فظهر من الطبيعة بعد الجمع البرودة والحرارة اللتين لم تكونا قبل الجمع فاختلفت الصور بالحكم عليهما فكان ماظهر منها غيرها وهى غير ماظهر (والجامع) بين البارد واليابس والحار واليابس (الطبيعة) فكانت الطبيعة سارية فى الموجودات ظاهرة بالصور المختلفة (لابل العين) الواحدة التى ظهرت بصور الموجودات كلها هى عين (الطبيعة فعالم الطبيعة صور) والطبيعة ملكوت تلك الصور (فى مرآة واحدة) وهى الذات الالهية وهذا اذا اعتبر أن الوجود للمخلوق والحق مرآة له وحينئذ الطبيعة غير العين الواحدة (لابل) عالم الطبيعة (صورة واحدة) وهى الذات الالهية التى تسمى عين واحدة (فى مرايا مختلفة) وبهذا الاعتبار كانت الطبيعة عين العين الواحدة (فمائمه) اى ليس فى هذه المسئلة (الاحيرة لتفرق النظر) لانه بالنظر الى صور فى مرآة واحدة يظهر الخلق ويختفى الحق وبالنظر الى صورة واحدة فى مرايا مختلفة يظهر الحق ويختفى الخلق وهذا معنى تفرق النظر (ومن عرف ماقلناه) من ان الحق المنزه هو الخلق المشبه (لم يحر) لعدم تفرق النظر فيه اومافاناه من ان العين الواحدة ظهرت بالصور المختلفة فى المرايا المختلفة فلا تفرق النظر يحصل من تفرق الطريق وماينه طريق واحد حق لاتفرق فيه (وان كان فى مزيد علم) اى وان كان العارف ما قلناه يعلم الحق من وجوه كثيرة فان ماذكره من التعريف الالهى يرفع حيرة العارف فى عرفان كل وجه اذ لاينفك العلم منه اذا علم ولوكان فى مزيد علم فلم يحر لخلوصه عن تفرق النظر بسبب هذا العلم فاذا كان الحق حقيقة واحدة يظهر بصور مختلفة (فليس) ذلك الظهور المختلفة العين الواحدة (الا من حكم المحل) لامن جهتها (والمحل) وهو الموجودات واحوالها (عين العين الثابتة فيها) اى فبسبب العين الواحدة (يتنوع الحق فى المجلى) وهو عين العين الثابتة فاذا كان الحق يتنوع فى المجلى (فتتنوع الاحكام عليه فيقبل) الحق (كل حكم ومايحكم عليه الاعين ماتجلى فيه)

الحق وهو العين الثابتة (وماثمه الا هذا) اى وليس فى وسع المخلوق فى العلم بالله الا ماقاله فلا مرتبة فوقه * فلما فرغ عن بيان الحق واحكامه شرع فى تلخيصه بالابيات فقال (* شعر * فالحق) الفاء نتيجة ماذكر (خلق بهذا الوجه) وهو كونه متنوعا باحكام الموجودات (فاعتبروا *) وفيه اشارة الى ان هذا الوجه معتبر عنده وجليل القدر وعظيم الشان والا لما امر واوصى بالاعتبار (وليس خلقا بذاك الوجه فادكروا *) وهذا الوجه هو كون الحق مرآة الموجودات والحق مختف منزه عن احكام الخلقية (من يدر) اى من يعلم (ماقلت) عن بيان الحق (لم تخذل بصيرته *) وهى بصر القلب (وليس يدريه) اى ماقلته (الا من له بصر *) الذى لا يعجز فى مشاهدته الحق فى ظهوراته (جمع) بين الحق والخلق وقلت الحق عين الخلق (وفرق) بينهما فقلت الحق ليس بخلق (فان العين واحدة * وهى الكثيرة) فيقبل الجمع والفرق (لاتبق) وانت فى الجمع بعد الجمع بل فرقه (ولاتذر) اى لاتترك الجمع فى التفريق بل اجمع فى عين التفريق وفرق فى عين الجمع فان من فرق فلم يجمع فى عين تفريقه وجمع ولم يفرق فى عين جمعه فقد تفرق نظره فماتمه الاخيرة وهذا هو خلاصة ما ذكره تفصيلا رجع الى ما كان بصدده فقال (فالعلىّ لنفسه هو الذى يكون له الكمال الذى يستغرق به) اى بسبب ذلك (جميع الامور الوجودية) كالموجودات الخارجية (والنسب العدمية) كالامور التى لاوجود لها فى الخارج وهى الامور الكلية الشاملة بجميع الموجودات كالوجود والحياة (بحيث لايمكن ان يفوته) اى ان يفوت صاحب الكمال (نعت منها) اى من الامور الوجودية والنسب العدمية (وسواء كانت) النعت (محمودة عرفا وعقلا وشرعا او مذمومة عرفا وعقلا وشرعا) كلها قائم به وموجود بايجاده (وليس ذلك) الكمال الاستغراقى (الا لمسمى الله خاصة) وهو الاسم الاعظم الاعلى على جميع الاسماء (واما غير مسمى الله خاصة مما هو مجلى له) اى لمسمى الله (اوصورة فيه) اى اوكان غير مسمى الله صفة ظهرت فى مسمى الله هذا ناظر الى ان صفات الله

ليست عين ذاته من وجه (فان كان مجلى له) اى وان كان ذلك الغير مظهر المسمى الله (فيقع التفاضل لابد من ذلك) العلوّ (بين مجلى ومجلى) بقدر نصيبه من الاحاطة (وان كان صورة فيه فتلك الصورة) اى تلك الصفة القائمة بذات مسمى الله (عين الكمال الذاتى) اى عين صاحب الكمال الذى لمسمى الله (لانها) اى لان هذه الصفة (عين ماظهرت) هذه الصفة (فيه) وهو مسمى الله فكان لها العلوّ الذاتى لاتحاد الصفة مع الذات فاذا كانت تلك الصفة عين مسمى الله خاصة (فالذى لمسمى الله) من العلوّ الذاتى (هو الذى لتلك الصورة) التى هى عين مسمى الله (فما هو الذى لمسمى الله هو علوه الذى لتلك الصورة ولا يقال هى هو ولاهى غيره) اى لا يقول اهل النظر هى هو ولاهى غيره واما اهل الله فقد قالوا هى هو وهى غيره من جهتين (وقد اشار ابو القاسم بن قسى) بفتح القاف وهو من كبار الاولياء (فى خلعه) وهو الكتاب المسمى بخلع النعلين (الى هذا) اى كون الصفة والاسم عين الذات من وجه وغيره من وجه (بقوله ان كل اسم آلهى) كالقادر والمريد وغير ذلك (يسمى بجميع الاسماء الآلهية) كما ان مسمى الله يسمى بجميع الاسماء (وينعت بها) كما ينعت مسمى الله بها (وذلك هناك) اى وقال فى بيان هذا الكلام فى ذلك مقام (ان كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذى سيق له) أى وضع ذلك الاسم لهذا المعنى (ويطلبه) اى يطلب ذلك الاسم هذا المعنى الموضوع له الاسم (فمن حيث دلالته على الذات له جميع الاسماء ومن حيث دلالته على المعنى الذى ينفرد به يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصور الى غير ذلك فالاسم عين المسمى من حيث الذات والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذى سيق له) فعلم منه ان الصفات عين الاسماء (فاذا فهمت ان العلىّ ماذكرناه) وهو قوله فالعلىّ لنفسه الخ (علمت انه) اى ان علوّ مسمى الله (ليس علوّ المكان ولا علوّ المكانة) اى ليس سبباً لعلوّ المكان والمكانة وان وجدانيته بل سبب علوه ذاته فعلوّه بالمكان والمكانة عين علوه الذاتى اذهما

من جملة الكمالات التى استغرق الذات بها فالعلو الذاتى هو مسمى الله خاصة (فان علو المكانة) اى العلو الذى المكانة سبب له فى الدنيا (يختص) بما فى عالم الشهادة من جنس الانسان فلا ينافى قوله علو المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم يدل عليه قوله (بولاة الامر كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة وكل ذى منصب سواء كانت فيه اهلية ذلك المنصب) كالعدالة والعقل والعلم (اولم يكن والعلو بالصفات ليس كذلك) وهو علو لمسمى الله خاصة وعلو بعض تجاليه وهم العلماء بالله فان علوهم بالصفات العلية الباقية ازلاً وابداً (فانه قد يكون اعلم الناس يتحكم فيه من له منصب التحكم وان كان اجهل الناس فهذا علي بالمكانة بحكم التبع ماهو علي فى نفسه) واما العالم فهو علي فى نفسه ولذلك لايزال عن رفعة العلم (فاذا عزل) ذلك الجاهل (زالت رفعته والعالم ليس كذلك)

فص حكمة مهيمية فى كلمة ابراهيمية

الهيمان هو افراط الحب الذاتى السارى فى جميع الموجودات وكان هذا غالباً فى روح ابراهيم عليه السلام لذلك طلب الحق فى المظاهر النورية واشار الى شدة سريان المحبة الالهية فى وجوده عليه السلام وبين معنى الهيمان بقوله (انما سمي الخليل خليلا لتخلله) اى لتخلل الخليل (وحصره) عطف تفسيره (جميع ما اتصفت به الذات الالهية) كما ان الذات الالهية يحيط ويحصر جميع اسمائه وصفاته كذلك الخليل ع م يحصر جميع الاسماء الالهية لتجلى الحق له جميع اسمائه وصفاته واستشهد عليه (بقول الشاعر وتخللت مسلك الروح منى) اى سريت انت فى وجودى وذاتى كسريان الروح الحيوانى فى جميع اجزاء البدن (وبه) وبهذا التخلل (سمي الخليل خليلا كما يتخلل اللون المتلون) بكسر الواو (فيكون العرض بحيث جوهره) اى فى مكان جوهره بسبب سريان العرض فى جميع اجزاء جوهره بحيث لا امتياز بينهما فى الحس (ماهو) اى ليس ذلك التخلل (كالمكان والمتمكن) فيه فانه لاتخلل فيه حساً وعقلاً هذا ان كان ابراهيم عليه السلام محبوباً والحق محباً له فكان الهيمان وهو من زيادة

(المحبة)

المحبة الالهية تتعلق بابراهيم عم فكان تخلل ابراهيم عليه السلام جميع صفات الحق بمنزلة تخلل المحبوب الى جميع اجزاء المحب واما ان كان ابراهيم محباً والحق محبوبا له وقد اشار اليه بقوله (اولتخلل الحق وجود صورة ابراهيم عم) ولما بين ثبوت معنى التخلل من الطرفين لغة شرع فى اثباته فيهما بالدليل العقلى فقال (وكل حكم) على الله من صفات المحدثات وعلى العبد من صفات الحق (يصح من ذلك) التخلل ولولا التخلل ماصح هذا الحكم (فان لكل حكم موطناً) خاصابه (يظهر به) ذلك الحكم به اى بسببه او فيه (لايتعداه) اى لايظهر ذلك الحكم بغير ذلك الموطن ولايظهر فى ذلك الموطن غير ذلك الحكم لاختصاصهما من الطرفين ولو لاتخلل المحكوم عليه ذلك الموطن لم يظهر ذلك الحكم ابدا مع انه قد شاهدنا ظهور الاحكام واليه اشار بقوله (الاترى الحق يظهر بصفات المحدثات واخبر بذلك عن نفسه وبصفات النقص وبصفات الذم) ولولم يتخلل الحق وجود صورة المحدثات لم يظهر منه الحكم على نفسه بصفات المحدثات (الاترى المخلوق يظهر بصفات الحق من اولها الى آخرها) الا الوجوب الذاتى (وكلها) اى كل صفات الحق (حق له) اى ثابت للمخلوق وينعت المخلوق بها ولولا تخلل العبد الحق لماصح هذا الحكم (كماهى) ضمير الشان يفسره قوله (صفات المحدثات حق) اى ثابت (للحق) اعلم ان التخلل عبارة عن السريان ومعنى سريان الحق فى العبد وجوده اثر ذاته وصفاته فى وجود العبد مع كون الحق منزها بجميع صفاته عن هذا الكون لان الاتحاد من كل الوجوه باطل عندهم فلما نزل الحق نفسه منزلة العبد فاثبت لنفسه ماهو من خواص عبده فقال مرضت وجعت علمنا ان المريض والجائع ليس صورة العبد بل الروح المتصف بصفات الله تعالى الظاهر فى صورة العبد بالهيكل المحسوس الشاهد فما اثبت صفات المحدثات فى الحقيقة لنفسه بل اثبت لاثر نفسه تنبيها على انه واجب التعظيم فانه ظل الله تعالى فالله تعالى عظم ظله كماعظم نفسه فما قال الا تعظيما للعباد فمن اعاد فقد اعاد الحق فمن اشبعه فقد اشبع الحق على طريق من اكرم عالما فقد اكرمنى وهذا مخصوص

بالانسان دون غيره لان كمال ظهور الحق فيه لا فى غيره كذلك لا يثبت لنفسه صفات سائر المحدثات ومعنى سريان العبد فى الحق احاطته جميع ما اتصفت به ذات الحق بحسب استعداده وقد صرح بهذا المعنى بقوله وحصره بعد قوله لتخلله فانظر بنظر الانصاف كيف عادت مسائل الفن بتوجهنا الى سيرتها الاولى سيرة الشريعة وسيجئ تحقيقه و يدل على ثبوت صفات المحدثات للحق قوله تعالى (الحمد لله فرجعت اليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود) لاختصاص الحمد لنفسه (واليه يرجع الامر كله) فاذا كان رجوع الامر اليه كله (فعم) الامر (ماذم وحمد) على بناء المجهول (وماثمه) اى وما فى العالم (الا محمود اومذموم) يعنى الامر اما محمود اومذموم وكل منهما يرجع اليه تعالى من حيث الوجود اما المحمود فظاهر لانه مستحق بالذات ان يحمد واما المذموم فمن حيث ملكوته ونسبته الى الله محمود ومن حيث صورته وشيئية مذموم فما فى العالم مذموم من هذا الوجه فما ثبت للحق الا ملكوت صفات المحدثات لا صورتها الحسية والمراد بالملكوت هى الصفات التى تكون منشأ لحلق صفات المحدثات فملكوت المرض والجوع محمود ومطهر وثابت للحق ومن هذا الوجه كمال من الكمالات الالهية ومن صورة حدوثه وكثافته نقص لا يمكن ان يكون صفة الله تعالى وكان الحق محمودا بملكوت الذم فلا يلزم من ثبوت ملكوت الذم له ثبوته له كما لا يلزم من حدوث تعلق العلم فملكوت كل شئ حادث من حيث تعلقه الى ذلك الشئ ومن حيث نسبته واضافته الى الله قديم اذ هو اسم من اسماء الله وصفة من صفاته فالمراد بقوله صفات المحدثات حق للحق ملكوت الصفات لا نفس الصفات لكن ورد النص على الظاهر اخرج كلامه على طريق النص فظهور الحق بصفات المحدثات بناء على ان الممكنات ثابتة على عدمها ماشمت رائحة من الوجود فما وجودها الا اضافة وجود الحق اليها فظهرت بهذه الاضافة بصفات المحمودة او المذمومة واتصفت اضافة الوجود بتلك الصفات المذمومة والذات مع صفاته منزه عن هذا وهذا معنى قولهم صفات المحدثات حق للحق (اعلم انه ماتخلل

مطلب المرض والجوع محمود ومطهر وثابت للحق ومن صورة حدوثه وكثافته نقص مذموم

شيء شيئاً الا كان) ذلك المتخلل اسم فاعل (محمولا فيه) اى فى المتخلل اسم مفعول (فالمتخلل اسم فاعل محجوب بالمتخلل و المتخلل اسم مفعول فاسم المفعول هو الظاهر واسم الفاعل هو الباطن المستور وهو) اى الباطن (غذاء له) اى للظاهر (كالماء يتخلل الصوفة فتربو به) اى بالماء (وتتسع) تلك الصوفة (فان كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه فيكون الخلق جميع اسماء الحق) قوله (سمعه و بصره وجميع نسبه وادراكاته) عطف بيان لقوله جميع اسماء الحق هذا نتيجة قرب الفرائض فشاهد العبد فى ذلك المقام فى مرآة وجوده الوجود الحق ويرى ان الحق يسمع به ويبصر به وكان الاحكام كلها للحق لكن بسبب العبد وهذا اذا تجلى الله لعباده باسمه الباطن وحينئذ كان العبد باطنا والحق ظاهراً له (واذا كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور وباطن فيه) اى فى الخلق (فالحق يكون سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه) اى يرى العبد أن الحق قواه الظاهرة والباطنة فاخبر الحق عن ذلك المقام على حسب مشاهدة العبد والا لم يكن الحق يد أحد ولارجله فى نفس الامر (كما ورد فى الخبر الصحيح) كنت سمعه وبصره هذا اذا تجلى الحق العبد بالاسم الظاهر فيرى العبد وجوده فى مرآة الحق فشاهد أن الاحكام كلها ثابتة لنفسه وان الحق سبب له لظهور الاحكام من العبد وهو نتيجة قرب النوافل هذا ان اعتبرت الذات الالهية من حيث النسب والاضافات وهى اعتبار الذات مع جميع الصفات (ثم ان الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن آلها) اى لم يظهر الوهيته (وهذه النسب) اى الصفات الالهية التى تثبت للحق كالخالق والرزاق وغير ذلك من الصفات الاضافية (احدثتها اعياننا) اى اظهرت اعياننا الخارجية هذه الصفات (فنحن جعلناه بمألوهيتنا آلها) اى فنحن بعبوديتنا اظهرنا معبوديته كما اظهرنا باعياننا الخارجية الوهيته وهى اتصافه بجميع الصفات فاذن لم يكن ظهور الصفات الا بوجودنا (فلايعرف) الحق من حيث الصفات (حتى نعرف) فيتوقف معرفة الحق من حيث الصفات الى معرفة وجودنا كما توقف ظهور الصفات الى وجودنا (قال عليه السلام

من عرف نفســه فقد عرف ربه) فقد ربط معرفةالرب الى معرفة النفس (وهو اعلم الخلق بالله) فدل ذلك على ان الامر كما قلنــاه فلا يعلم الحق من حيث انه آله من غير نظر الى العالم فلا تطلب انت معرفةالحق من غير نظر الى العالم لئلا تقع فى الغلط (فان بعض الحكماء) وهو ابوعلى ومن تابعه (وابا حامد) وهو الامام الغزالى ومن تابعه (ادّعوا انه) والضمير للشان (يعرف الله من غير نظر الى العالم وهذا غلط نعم تعرف ذات قديمة ازلية)لا كلام ولا نزاع فيه وانما كلامنا فى انه (لا يعرف انها آله حتى يعرف المألوه فهو) اى المألوه (الدليل عليه) اى على الا آله فمن لم يعرف الدليل لم يعرف المدلول وابو حامد نفى ذلك بقوله يعرف الله من غير نظر الى العالم واما معرفة ذات قديمة ازلية فثابت عند الشيخ بدون النظر الى العالم (ثم بعد هذا) اى بعد معرفتك الحق بالعالم وهذا اول مرتبة فى العلم بالله لانه استدلال من الاثر الى المؤثر ولا توقف له على الكشف لذلك قال (فى ثانى حال يعطيك الكشف ان الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى الوهيته) فان الاســتدلال من الاثر الى المؤثر يوصل الى هذا الكشف على معنى انه استدللنا بوجودنا الخارجى الى اعياننا الثابتة لانه اثرها واستدللنا باعياننا على الوهيته وهى صفات الله واسمائه واســتدللنا باسمائه وصفاته على ذاته تمت مرتبة الاستدلال ثم يعطيك الكشف ان اعياننا الثابتة عين الصفات وان الصفات عين الذات فكان الحق نفسه عين الدليل على نفسه وعلى الوهيته فاذا كان الحق عين الدليل على نفسه كان نفس الحق دليلا على نفسه وعلى الوهيته لا العالم بل العــالم مرآة لفيضانه الوجود فيه بالتجلى الاسمــائى كالمرآة فان المرآة ليست دليلاً على وجود الرائى بل الدليل هو الصورة الحاصلة فيهــا من الرائى التى هى عين الرائى فكان الرائى عــين الدليل على نفسه (و) يعطيك (ان العالم ليس الا تجليه فى صور اعيانهم الثابتة التى يستحيل وجودها) فى الخارج (بدونه) اى بدون ذلك التجلى (و) يعطيك الكشف (انه) اى الحق (يتنوع ويتصور) على البناء للفــاعل (بحسب حقائق هذه الاعيان واحوالها وهذا) الكشف والذوق (بعد العــلم به)

اى بعد العلم والحكم (منا انه اله لنا) ونحن تحت حكومته هذا نتيجة قرب الفرائض ويسمى مقام الجمع وفى هذا المقام يكون الحق ظاهراً والعبد مخفياً (ثم يأتى الكشف الآخر فيظهر صورنا فيه) اى فى الحق (فيظهر بعضنا لبعض فى الحق) للمناسبة المقتضية للظهور (فيعرف بعضنا بعضاً ويتميز بعضنا عن بعض) فى الحق فظهر منه ان البعض لايظهر ولايعرف ولايتميز عن بعض وهذا الكشف اعلى من الاول فانه قرب النوافل ويسمى مقام الفرق بعد الجمع وجمع الجمع (فمنا من يعرف ان فى الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا) بظهور صورنا فيه (ومنا من يجهل الحضرة التى وقعت فيها هذه المعرفة بنا) فلا يحصل له هذه المعرفة لان فى الحضرة فرع المعرفة بنفس الحضرة ومن لم يعرف الحضرة لم تكن الحضرة مرآة ولم يظهر له الصور فيها حتى حصل المعرفة (اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين) الحضرة * ثم بين جمع المقامين الحاصلين عن الكشفين بقوله (وبالكشفين معا) يحصل لنا العلم بان (ما يحكم) الحق (علينا الا بنا) بسبب طلبنا ذلك الحكم منه لكن يظهر ذلك الحكم فينا هذا ناظر الى الكشف الاول (لا) اى لايحكم الحق بحكم من الاحكام علينا بنا (بل نحن نحكم علينا بنا) اى بل الحاكم علينا بنا نحن (ولكن) ذلك الحكم يظهر (فيه) اى مرآة الحق هذا ناظر الى الكشف الثانى فمن جمع بينهما بحيث لايحجب احدهما عن الآخر فهو الواصل الى درجة الكمال فى رتب العلم بالله (ولذلك) اى ولاجل ان كون الحكم علينا منا لا من الله وان الله ما فعل بنا الا ما نحن نفعل بانفسنا (قال الله تعالى قل فلله الحجة البالغة يعنى على المحجوبين) الذين لم ينكشف لهم ما انكشف للعارفين فى الدار الدنيا (اذا قالوا للحق لم فعلت بنا كذا وكذا مما لايوافق اغراضهم فيكشف) الحق (لهم عن ساق) اشارة الى قوله تعالى (يوم يكشف عن ساق) وساق الامر اصله ونهايته (وهو) اى الكشف عن ساق فى الآخرة (الامر الذى كشفه العارفون هنا) وتحقق به (فيرون) المحجوبون عند كشف الحق لهم عن ساق الامر (ان الحق ما فعل بهم الا ما) اى الذى (ادّعوه) فى حال حجابهم (انه) اى الحق (فعله) اى فعل ما ادّعوه وهو قولهم

لم فعلت بنا كذا وكذا (و) يرون (ان ذلك) الفعل الذى اسندوه للحق صدر (منهم) لا من الله (فانه) اى الحق (ماعلمهم الا على ماهم عليه) ومافعلهم الا ماعلمه منهم (فتندحض) اى تبطل (حجتهم وتبقى الحجة لله) تعالى (البالغة) على المحجوبين (فان قلت فافائدة قوله تعالى ولوشاء لهداكم اجمعين) يعنى اذا كان الحكم علينا منا لامن الله فامعنى تعلق المشية الى هداية الكل فى قوله تعالى (ولوشاء لهديكم اجمعين) (قلنا) فى بيان فائدة هذا الكلام (ان لوحرف امتناع لامتناع) اى حرف موضوع لامتنــاع الشئ لامتناع غيره فامتناع هداية الكل انما كان لامتناع تعلق المشية اليها وانما امتنع تعلق المشية الى هداية الكل لان تعلق المشية تابع لتعلق العلم والعلم تابع للمعلوم فاعلم الله الا على ماهو الامر عليه (فاشاء الا ماهو الامر عليه) فلو كانت الاعيان الثابتة كلها طالبة من الله الهداية لشاء هداية الكل لهداهم كلهم فكانت هداية الكل ممتنعة فى نفس الامر لانه لاامكان لها ولاتعلق للمشية بالممتنع واما عند العقل فلاامتناع واليه اشار بقوله (ولكن عين الممكن) لامكانه (قابل للشئ ونقيضه فى حكم دليل العقل) فامكن عند العقل هداية عين كل ممكن لان العقل قاصر عن ادراك الشئ على ما هو عليه فجاز أن يكون الشئ الواحد ممتنعاً فى نفسه وممكناً عند العقل (واى الحكمين المعقولين) من الهداية وعدمه (وقع ذلك) الحكم المعقول (هو الذى كان عليه الممكن فى حال ثبوته) فلا يمكن الهداية اى الايمان بالرسل فى استعداد كل احد فلا يشاء ايمانه ولوامكن ايمانه فى نفسه لشاء فحصل له الايمان* ولما حقق الآية على التفسير شرع تأويلها وتطبيقها بما ذكر من حاصل الكشفين بقوله (ومعنى لهديكم ليبين لكم) اجمعين ماهو الامر عليه كما بين لبعضكم لاقتضاء استعداد ذلك البعض بيان الامر على ما هو عليه (وما) اى ليس (كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لادراك الامر فى نفسه على ماهو) الامر (عليه) لان منهم يقتضى ذلك الفتح فتح الله له ومنهم من يقتضى عدم الفتح فلم يفتح الله له (فنهم العالم) حقيقة الامر على ماهو عليه بفتح الله عين بصيرته

مطلب اعلم ان الله تعالى تابع للمعلوم

(و) منهم (الجاهل) حقيقة الامر على ماهو عليه بعدم فتح الله عين بصيرته فاذا لم يفتح عين بصيرة كل ممكن (فما شاء) هداية الكل (فماهديهم اجمعين ولايشاء) اى ولاتعلق لمشيته هداية الكل فى الماضى والمستقبل (وكذلك) اى ولوشاء (ان يشاء) يعنى اذا علق المشية بهداية الكل فى الاستقبال بحرف ان (فهل يشاء هداية الكل ام لا) استفهام انكارى بل مايشاء هداية الكل بعين مامر فى ولوشاء فى السؤال والجواب غايته ان لوشاء مالم يكن (وهذا) اى وان يشاء (مالا يكون فمشيته احدية التعلق) اى مشية الله تعالى واحدة متعلقة بالاشياء على حسب علمه (وهى) اى المشية (نسبة تابعة للعلم) لان مالم يعلم لايمكن تعلق المشية به (والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم انت) كناية عن جميع الاعيان (واحوالك فليس للعلم اثر للمعلوم) اى وليس لعلم الحق اثر للمعلوم حتى يتبع المعلوم لعلم الله تعالى فكان المعلوم تابعاً لمشيته وليس كذلك (بل للمعلوم اثر) اى حكم (فى العلم فيعطيه) اى فيعطى المعلوم العالم (من نفسه) اى من نفس المعلوم (ماهو عليه فى عينه وانما ورد الخطاب الالهى بحسب ماتواطأ عليه المخاطبون و) بحسب (ما اعطاه النظر العقلى) لاشتراك المخاطبين كلهم فى النظر العقلى (ماورد الخطاب على) حسب (مايعطيه الكشف) والالفات نصيب ارباب العقول من الخطاب الالهى لعدم وفاء استعدادهم بذلك (ولذلك) اى ولو رود الخطاب على حسب ادراك ارباب العقول (كثر المؤمنون وقل العارفون اصحاب الكشوف) لان اصحاب الكشوف قليل من ارباب العقول فاذا ورد الخطاب على حسب ادراك العقلاء كثر المؤمنون وقل العارفون لعدم ورود الخطاب على مايعطيه الكشف (وما) احد (منا الاله مقام معلوم) فى علم الله تعالى لايتعداه فى العلم فعلم بعضنا بنظر العقل ولا يتعدى عن حكم العقل وعلم بعضنا بالكشف والاطلاع على سر القدر ولايتعدى عن حكومة سر القدر (وهو) اى المقام المعلوم لك (ما كنت) متصفا (به فى ثبوتك) فى علم الله (ظهرت) متصفا (به فى وجودك) الخارجى

(هذا) اى كون المقام بهذا المعنى (ان ثبت انك وجوداً فان ثبت ان الوجود للحق لا لك فالحكم لك بلا شك فى وجود الحق) اى فان كنت معدوماً باقيا فى حال عدمك والظاهر الحق فى مرآة وجودك فانت تحكم على الله بما فى عينك فى وجود الحق (وان ثبت انك الموجود) هذا هو القسم الاول اورده لبيان احكامه (فالحكم لك بلا شك) اى ان كنت موجوداً فى مرآة الحق فانت تحكم عليك بك فى وجودك (وان كان الحاكم) عليك فى ذلك المقام (الحق فليس له الا افاضة الوجود عليك) اى فليس للحق من الحكم عليك الا افاضة الوجود عليك فقط لا غير وما عدا ذلك كله لك عليك (والحكم لك عليك) على كلا التقديرين غير افاضة الوجود وذلك ايضاً من طلبك من الله ولو لا طلبك لما افاضه فاذا كان رجوع الحكم منك اليك (فلا تحمد) عند ورود الحكم الملايم لطبعك الا نفسك (ولا تذم) عند ورود الحكم الغير الملايم لطبعك (الا نفسك) فما حمدك وذمك الا نفسك (ومايبقى للحق) من الحمد (الا حمد افاضة الوجود) وبذلك تفرق الرب من العبد (لان ذلك له لا لك) بل هو ايضا يحصل لك من الله بطلب عينك فاذا كان الامر على ماقلناه (فانت غذاؤه) اى غذاء الحق (بالاحكام) هذا ناظر الى ان الوجود للحق لكنه ظهر فى مرآة العبد (وهو) اى الحق (غذاؤك بالوجود) هذا ناظر الى ان الوجود للحق لكنه ظهر فى مرآة الحق فاذا كنت غذاؤه بالاحكام وهو غذاؤك بالوجود (فتعين عليه) من الاحكام (ماتعين عليك) فى حال ثبوتك (فالامر منه اليك) بالوجود (ومنك اليه) بالأحكام (غير أنك تسمى مكلفاً وما كلفك) الحق (الا بما قلت له كلفنى بحالك وبما انت عليه) اى وما كلفك الحق بحالك وما كلفك بما انت عليه الا بسبب قولك له كلفنى بحالى وبما انا عليه فكان التكليف من وجهك من وجه فبحالك يتعلق بكلفك وبما انت عليه معطوف على بحالك على ماذهب اليه بعض الشراح والاولى ان يتعلق بحالك بقوله كلفنى (ولا يسمى) الحق (مكلفا اسم مفعول) لعدم القول منه لك بكلفنى لانه موجود بذاته مفيض للوجود عليك

لانه لايجيء هذا القول الامن استفاض عن غير ذلك لايسمى مكلفاً بل يسمى مكلفا اسم فاعل * ولما بين المقامين وهما ان يكون الحق ظاهراً والعبد باطنا وان يكون العبد ظاهراً والعبد باطنا ادرج نتائج المذكورات مع المعاملات والمجازات بين الحق والعبد فى الابيات تسهيلاً للطالبين فقال (* شعر * فيحمدنى) على اظهارى اياه اسماؤه وصفاته واحكامه لان احكامه تربى بى هذا ناظر الى ان العبد باطن والحق ظاهر (واحمده *) على افاضة الوجود على لان وجودى وجميع احكامى تربى به هذا ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن وكذلك (ويعبدنى) فانى مرب لاحكامه فكان مربوبى من حيث ظهور احكامه بى هذا ناظر الى ان العبد باطن والحق ظاهر (واعبده *) فانى مربوب له من حيث الوجود والاحكام هذا ناظر الى ان الحق باطن والعبد ظاهر وليس المراد بعبادة الحق عبادة تكليف شرعى فانه محال على الله بل المراد بيان وجود معنى الربوبية والعبودية من الطرفين فلا اساء الادب فى المعنى بل فى اللفظ فترك الادب لضيق العبارة وهو من دأبهم والا لزم ترك ماوجب عليه اظهاره فى هذا المقام وهو معنى من المعانى المعلومة عن الحديث الالهى الذى لايمكن التعبير عنه الا بهذه العبارة بل استعمال هذه الالفاظ فى هذه المعانى فى حق الحق باذن الله تعالى ونظرهم فى الالفاظ الى معنى اللغة وما يناسبها فان بين الربوبية والعبودية مناسبة فى المعنى اللغوى وقد اشار اليه فى الابيات الاخرى ، العبد رب والرب عبد ، هذا ان كان العبد باطنا والرب ظاهرا لجمع العبودية والربوبية . ياليت شعرى من المكلف ، من هذا الوجه وقد بينا لك وجه التكليف (ففى حال) اى فى ظهور الحق وبطونى (اقر به *) اى بالحق (وفى الاعيان) اى فى حال ظهورى وبطونه عنى (أجحده * فيعرفنى) فى الاعيان (وانكره *) فيها لعدم علمى به فى الاعيان لظهور الاعيان فى مرآة الحق فكان هو مختفياً بالاكوان فكان قوله وانكره ناظر الى قوله اجحده (واعرفه) فى حال ظهوره وبطونى (فاشهده *) اى اقر به فى الحال لان المعرفة تقتضى الاقرار والشهادة كما ان عدم المعرفة تقتضى الانكار (فانى بالغنى) غنى من جميع الوجوه (و) الحال

مطلب فى بيان تحقيق ماقال

(انا *اساعده) باظهار احكامه وكمالاته على حسب استعدادى هذا ناظر الى ان العبد باطن والحق ظاهر (واسعده *) باظهار وجودى وكمالاتى فيه هذا ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن (لذلك) اى لاجل اسعادى اياه(الحق اوجدنى *)اى جعلنى موجوداً واثبت الوجود لى هذا ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن (فاعلمه) بهذا الوجود نفس متكلم من الثلاثى (فاوجده *) اى اثبت انما هذا الوجود له كما اثبت هو لى هذا ناظر الى ان العبد باطن والحق ظاهر وهذا مجازات بين الرب والعبد (بذا) اى بالذى قات (جاء الحديث) الالهى (لنا ') فهو قوله فخلقت الخلق لاعرف (وحقق) على البناء للمفعول من التفعيل (فىّ) مشددة متكلم (مقصده) بمعنى المقصود والمطلوب وهو العبادة والمعرفة *ثم رجع الى بيان احكام الخليل عليه السلام التى لم يبين فقال (ولما كان للخليل عم هذه المرتبة التى بها سمى خليلا) وهى التخلل بين الطرفين الحق والعبد (لذلك) اى لاجل ذلك المرتبة (سن الخليل القرى) اى الضيافة (و) لاجل هذه المرتبة له (جعله ابن مرة) بتشديد الراء المهملة وهو من كبار اهل الطريقة (مع ميكائيل للارزاق) اى قال ابن مرة ميكائيل وابراهيم للارزاق اى مؤكلان لها (وبالارزاق يكون تغذى المرزوقين فاذا تخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لايبقى فيه) اى فى اجزاء المرزوق (شئ الا تخلله) اى تخلل الرزق ذلك (فان الغذاء يسرى فى جميع اجزاء المتغذى كلها) فوجب للخليل بهذه المرتبة ان يسرى الحق (وما هنالك) اى وليس فى الحق (اجزاء) اذ الاجزاء محال عليه بل فيه اسماء وصفات (فلابد أن يتخلل جميع المقامات الالٓهية المعبر عنها) كلها (بالاسماء فتظهر بها) اى بالاسماء (ذاته جل وعلا) قوله فاذا للشرط وجوابه فلابد فاذا كان الامر ماقلناه (*شعر *فنحن له) كما (تبت ' ادلتنا) فى اظهار احكامه وكمالاته هذا ناظر الى ان المتخلل اسم فاعل هو العبد والمتخلل اسم مفعول هو الحق فكان العبد غذاءً للحق (ونحن لنا) لاظهار وجودنا واحكامنا فى الحق هذا ناظر الى أن المتخلل اسم فاعل وهو الحق و المتخلل اسم مفعول هو العبد فكان

(الحق)

الحق غداءً للعبد (وليس له سوى كونى *) اى ليس للحق حكم سوى فيض الوجود علىّ فى كوننا لنا هذا ناظر الى تخالل الحق وجود العبد فكان الحق غداءً للعبد (فنحن له) هذا ناظر الى تخالل العبد وجود الحق فكان العبد غداء للحق (كنحن بنا *) والباء فى بنا بمعنى اللام هذا ناظر الى تخالل الحق وجود العبد فكان الحق غداءً للعبد فمعناه كما ان الوجود فى مقام نحن له للحق لا لنا وهو مقام كون العبد باطنا والحق ظاهراً كذلك فى مقام نحن لنا وهو مقام كون الحق باطناً والعبد ظاهراً والوجود للحق لا لنا وبهذا المعنى صرّح بقوله وليس له سوى كونى فاثبت ان الوجود له فى هذا المقام ايضاً فاذا ثبت فى حقنا نحن له ونحن لنا (فلى وجهان هو) فمن هذا الوجه كنا نحن له ومن هذا الوجه لا تعين لنا لان التعين تابع للوجود والوجود للحق لا لنا (وانا *) فمن هذا الوجه كنا نحن لنا فكان الحق عيننا بافاضة الوجود علينا فنحن لنا لكونه نحن لنا واما انية وهى به لا بنا فصار تعيننا بسبب الحق (وليس له انا بانا *) يعنى ليس تعين الحق بسببنا لان التعين لما كان تابعاً للوجود وكان وجوده تعالى لذاته وعين ذاته كان تعينه لذاته فا كن المجازاة فى هذا الوجه فلا يتعين بتعيننا (ولكن فى) بتشديد الياء (مظهره *) وفى قوله فىّ دون قوله انا اشارة الى ان المظهر للحق فى الحقيقة ليس الهيكل المحسوس الصورى بل المظهر هو مدبر هذا الهيكل وملكوته (فنحن له كمثل انا) اى كالظروف وقد اشار الى عدم الحلول وكمال الامتياز عنا بقوله ولكن فىّ مظهره فنحن له كمثل انا (والله يقول الحق وهو يهدى السبيل)

فص حكمة حقية فى كلمة اسحاقية

(فداء نبىّ) استفهام للتعجب حذف همزته للعلم بها (ذبح) بفتح الذال مصدر (ذبح) بالكسر ما يذبح من الحيوانات (لقربان * واين نواج الكبش) اى واين صوت الغنم وحركته (من نوس انسان *) اى من صوت الانسان وحركته حين يذبح (وعظمه الله العظيم) اى والحال ان الله عظم دلات

الكبش بقوله وفديناه بذبح عظيم (عناية به) اى بالذبح تعظيماً به بجعله فداء عن النبي العظيم القدر عند الله (او بنا) اى تعظيماً لشان نبينا عم بجعل الذبح العظيم الشان عند الله فداء عنه (لم ادر) هذا التعظيم (من اىّ ميزان) اى من اىّ قسم من قسمي التعظيم (ولاشك ان البدن) بضم الباء وسكون الدال جمع بدنة (اعظم قيمة) من الكبش (و) الحال (قد نزلت) اى انحطت (عن ذبح كبش لقربان) اى لم تكن البدنة فداء عن نبي كريم مع انها اعظم قيمة من الكبش (فيا ليت شعرى كيف ناب بذاته شخيص كبيش) تصغيرين (عن خليفة رحمان) يعني لاينوب بذاته عن خليفة رحمان بل لمعنى زائد على ذاته الجليل القدر عند الله الذى كان فى خليفة رحمان فيه كان وهو اسحق عليه السلام واكثر المفسرين ذهبوا الى ان مارآه ابراهيم اسماعيل عليهما السلام وبعضهم ذهب الى انه اسحق عم والشيخ اختار هذا المذهب لتطابق كشفه مذهب البعض والمراد بانبان التصغير أن يعلم ان العظمة ليست بالنظر الى الصورة ولا بالنظر الى القيمة بل المراد العظمة عند الله وهو الوفاء بالعهد السابق ويجوز أن يكون المراد من خليفة رحمان ابراهيم عليه السلام اوكليهما لان الفداء عن الولد فداء عن الوالد (الم تدر) استفهام تقرير خطاب (ان الامر فيه) اى فى الفداء (مرتب) متناسب فى الوصف وان لم يكن له مناسبة فى الذات والصورة لكن الاعتبار بالمعنى وقد اعتبره الله تعالى بقوله بذبح عظيم فلاناب بذاته بل مع الوصف الشريف والكبش اعظم انقيادا وتسليماً للذابح من غيره بل هذا الوصف اصل فى الكبش وفدى الشريف عن الشريف (وفاء) اى اطاعة وتسليم لامر الله (لارباح) بكسر الهمزة اى لتجارة رابحة فكانت تجارة ابراهيم واسحق عليهما السلام الانقياد والتسليم رابحة مربحة وربح التجارة الفداء عنهما وكان تجارة الكبش وهى انقياده وتسليمه للذابح رابحة وهى فداؤه عن خليفة رحمان (ونقص لخسران) ولو نقصا فى الانقياد والتسليم ماربحت تجارتهما ولم يفد عنهما والارباح مرتب على الوفاء والخسران مرتب على النقص وقوله

(وفاء)

وفاء ونقص خبر مبتدأ محذوف تقديره وهواى المرتب وفاء الخ * وقوله بين جهة العلو فى الكبش شرع بهذه المناسبة فى بيان جهة بعض الاشياء على بعض بحسب التركيب من قلة الاجزاء وكثرتها فقال (فلا خلق اعلى من جماد) لقلة اجزائه فكان اقرب من المبدأ من غيره لقلة الوسيط وما كان اقرب فهو الافضل من الابعد فقد كان افضل ما كان اسفل عندك واسفل ما كان افضل عندك فاعتبروا ايها السالكون فى طريق الحق واتركوا علومكم العادية والرسمية حتى يعلمكم الله من لدنه علما (وبعده*) اى والاعلى بعد الجماد (نبات على قدر يكون واوزان*) يعنى ان العلو يكون على قدر اجزائه واوزانه (وذو الحس بعد النبت) لانه اكثر اجزاء من النبت فكان ابعد من الحق منه (فالكل عارف* بخلاقه) لعدم احتجابهم عن ربهم بسبب قلة الاجزاء والامكانات فى تركيب وجودهم وقد علم عرفانهم بخلاقهم (كشفا وايضاح برهان*) اى علم عرفانه بكشفنا وايضاح برهان لان عرفانهم لا يكون عن كشف وايضاح برهان اذ الكشف عبارة عن رفع الحجاب فلا حجاب لهم فلا رفع ولا حظ لهم عن ايضاح برهان فلا ينصرف الكشف والايضاح الى عرفانهم ويجوز أن يكون الكشف عبارة عن عدم الحجاب وايضاح برهان عبارة عن انفسهم لان انفسهم بسبب قلة الاجزاء براهين واضحة على ربهم دون نفس الانسان فيتعلق الكشف والايضاح الى عرفانهم وعلى الوجه الاول البرهان قوله تعالى ﴿ سبح لله ما فى السموات وما فى الارض ﴾ وقوله تعالى ﴿ وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾ والتسبيح لا يكون الا عن علم ويؤيده قوله (واما المسمى آدم فقيد* بعقل وفكر) ان كان من اهل النظر (او قلادة ايمان*) ان كان من المؤمنين فقيد بالايمان التقليدى لكثرة قيودهم واجزائهم فكانوا محجوبين عن ربهم فلم يصل الى درجتهم الا بالكشف فكان كلهم اعلى من آدم ع م من هذا الوجه وقد كان علمك على ان آدم ع م افضل الخلق كيف ظهر خلاف علمك فاترك علمك واطلب العلم النافع الذى يحصل عن كشف الهى لا خلاف فيه وهو مقام الحيوانات والنباتات والجمادات (بذا) اى بما قلت (قال سهل) وهو

من كبار الاولياء وقال (المحقق مثلنا *) فان علم المحققين يحصل عن كشف الٓهى فلا يقبل الاختلاف والاختلاف لا يكون الا فى العلم الاجتهادى لذلك قال مثلنا اذ كلهم واحد فى الاطلاع على حقيقة الامر واليه اشار بقوله (لانا واياهم بمنزل احسان *) بمقام المشاهدة والعيان (فمن شهد الامر الذى قد شهدته * يقول بقولى فى خفاء واعلان *) ان يتكلم قولى فى اىّ حال كان لان ما شهدته مطابق بنص قرآن (ولا تلتفت قولا يخالف قولنا *) وهو قول بعض اهل النظر (ولا تبذر السمراء فى ارض عميان *) اى لا تقل قولى لمن كان اعمى قلبه وهو قوله تعالى (لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور) فانه لا تنبت المعارف الالٓهية فى ارضهم (هم) اى العميان (الصم والبكم الذين اتى بهم لاسماعنا المعصوم) فاعل اتى المعصوم وهو محمد عليه السلام (فى نص قرآن) وهو قوله تعالى (صم بكم عمى فهم لا يعقلون) (اعلم ايدنا الله واياك ان ابراهيم عم قال لابنه انى ارى فى المنام انى اذبحك والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها) من الصور او من التعبير فحمل ما رآه على ظاهره كما هو عادة الانبياء فظن ان الحق امره ذبح ابنه فباشر الذبح اطاعة لامر ربه (وكان) ما رآه (كبشا ظهر فى صورة ابن ابراهيم عم فى المنام) لمناسبة بينهما فى الانقياد والتسليم (فصدق ابراهيم الرؤيا) بمباشرة الذبح (ففداه) عن ابنه (ربه من وهم ابراهيم عم) من انه وهم ابراهيم عليه السلام ان ما رآه ابنه والا لا فداء فى الحقيقة (بالذبح العظيم الذى هو) اى الذبح العظيم (تعبير رؤياه عند الله وهو) اى ابراهيم عليه السلام (لا يشعر) ان الذبح الذى اتى به عند قصده ذبح ابنه وهو تعبير رؤياه فقال وفديناه بذبح عظيم (فالتجلى الصورى فى حضرة الخيال محتاج الى علم آخر) وهو العلم الحاصل من التجلى الالٓهى (يدرك به ما اراد الله بتلك الصورة) واستدل على ذلك بحديث الرسول عليه السلام فقال (الا ترى كيف قال رسول الله عم لابى بكر رض فى تعبيره الرؤيا اصبت بعضا واخطأت بعضا فسأله ابو بكر ان يعرفه ما اصاب فيه وما اخطأ فلم يفعل عليه السلام) حكاية الرؤيا مذكورة فى كتب الاحاديث

(وقال الله تعالى لابراهيم عم حين ناداه ان ياابراهيم قد صدّقت الرؤيا) اى قد جعلت رؤياك صادقاً فى الحس باعتقادك ومباشرتك بحسب اعتقادك وليس المراد برؤياك ما اخذته بل المراد غير ذلك ولم تطلع على ما هو المراد من رؤياك دع نفسك عن ذبح ولدك فانك قد ذهبت الى غير سبيل رؤياك بان كنت مصدّقا للرؤيا بقصد ذبح ولدك وما كان فى علمى ان تذبح ولدك فانى قد حرّمت ذبح الانسان وليس لك ذبح فى علمى الا الكبش الذى رأيته فى صورة ولدك ولو صبر ابراهيم عليه السلام وطالب علم ما رآه من الله انزل الكبش اليه البتة اذ هو المعجزة المخصوصة المقدرة فى العلم الازلى فكان المراد من الرؤيا عند الله غير ابنه ولو كان المراد هو ابنه لقال حين ناداه ان ياابراهيم قد صدقت بالتخفيف فى الرؤيا انه ابنك (وما قال له صدقت) بالتخفيف (فى الرؤيا انه ابنك) ولما لم يقل ذلك بل قال له قد صدقت الرؤيا علمنا ان ما رآه ليس ابنه وان الفداء فداء عن ذهن ابراهيم عم وانما قال قد صدقت الرؤيا (لانه ما عبرها بل اخذ بظاهر ما رأى والرؤيا) اى رؤياه هذه فاللام للعهد اذ ما كل الرؤيا يدخل فيه التعبير لذلك قال فى حق رؤياه هذه قد صدقت فانه يدخل فيها التعبير ولو لم يطلب رؤياه التعبير لما قال ذلك او المراد الجنس اى والحال ان جنس الرؤيا وهو انسب لقوله (تطلب التعبير ولذلك) اى لاجل طلب الرؤيا التعبير (قال العزيز ان كنتم للرؤيا تعبرون) لعلمه ان رؤياه تطلب التعبير (ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه الى امر آخر) الذى هو المراد الصورة المرئية (فكانت البقر سنين فى المحل والخصب) اى المراد من صورة البقر العجاف سنى القحط ومن البقر السمان سنى السعة فاذا كان رؤياه تطلب التعبير لم يصدق ابراهيم عم فى الرؤيا ولو لم تطلب الرؤيا التعبير لصدق ابراهيم عم (فلو صدق) ابراهيم عم (فى الرؤيا لذبح ابنه) لان فعل الذبح وهو قطع عنق ولده بالسكين واقع عن ابراهيم عم فى الرؤيا يدل على ذلك ظاهر الآية ﴿ انى ارى فى المنام انى اذبحك ﴾ ولو لم ير صدور هذا الفعل منه فى المنام لما هم وقصد القطع حتى غضب ورمى السكين فانما يكون ابراهيم عم صادقاً فى الرؤيا ان لو وقع هذا الفعل بعينه عنه فى الحس

فلم يقع اذ ما يصدر عن الانبياء ما لا يرضى الله تعالى عنه ولا ستعاق ارادته خصوصا من الكبائر فلم يصدق (وانما صدق الرؤيا فى ان ذلك عين ولده) وليس ذلك عين ولده ولم يصدق فى هذا التصديق لعدم مطابقته فى نفس الامر فاذا لم يصدق فى تصديقه لم يصدق فى رؤياه كما بينا (وما كان عند الله الا الذبح العظيم) الذى رآه (فى صورة ولده) فكما ان ما كان عند الله الا الذبح العظيم كذلك ما كان عند الله الا تصديق الرؤيا عن ابراهيم عم فى ذلك عين ولده وما فعل الانبياء الا ما هو عند الله (ففداه) الحق بالذبح العظيم (لما وقع فى ذهن ابراهيم عم) عن ذبح ولده (ما هو) اى ليس ذلك الذبح (فداء فى نفس الامر عند الله) بل هو فداء عند الله فى ذهن ابراهيم عم للرؤيا صورتان صورة الذبح وهى بعينه الذبح الذى وقع فى الحس فى الكبش فكان المراد عين تلك الصورة لا غير اذ الحس لا يصور الا عين الصورة فلا يطلب ما فى الحس التعبير بخلاف الخيال فما كان المراد بالصورة الحسية الا عين تلك الصورة (فصور الحس الذبح وصور الخيال ابن ابراهيم عم) لذلك دخل التعبير اذ المراد من الصور الخيالية ما حصل من المعانى لا نفس تلك الصور فظهر المعنى الكبشية فى خيال ابراهيم عليه السلام فى صورة ولده فحكم وهم ابراهيم عم ان المراد هو نفس الصورة فعمل بما حكم عليه وهمه فجاز ظهور المعانى فى الخيال بما يطابق بصورها الحسية او بغيرها فاذا جاز ظهور المعانى فى الخيال بغير صورته الحسية لم يظهر معنى الكبشية فى خيال ابراهيم عليه السلام بصورته الكبشية لحكمة فلم ير صورة الكبش (فلو رأى الكبش فى الخيال لعبره) اى لوجب تعبير الكبش (بابنه او بأمر آخر) لان هذه الرؤيا فى حق ابراهيم عليه السلام ابتلاء واختبار هل يعلم ما فى الرؤيا من التعبير ام لا وذلك لا يمكن الا بالرؤيا التى تقتضى التعبير وبه يندفع ما فى وهمك من انه لم لا يجوز ان يرى الكبش فى الخيال فوقع كما فى بعض الواقعات فلا يقتضى التعبير (ثم قال) ابراهيم عم (ان هذا لهو البلاء المبين اى الاختبار المبين اى الظاهر) وانما قال ابراهيم عليه السلام هذا القول لعلمه عند ذبح الكبش ان المراد بما فى المنام من ذبح ولده هو هذا الكبش فكان قول ابراهيم عليه السلام ان هذا لهو البلاء المبين بمنزلة قول

يوسف النبي عليه السلام هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعل جعلها ربي حقا فكان
هذه الآية مقدما في النظم مؤخرا في الوقوع عن آية الفداء (يعني الاختبار) اى اختبار
الحق لابراهيم عليه السلام (في العلم) اى في علم الرؤيا (هل يعلم) ابراهيم عليه السلام
(ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير ام لا لانه) اى الحق (يعلم ان موطن الخيال
يطلب التعبير فغفل) ابراهيم عليه السلام عن طلب موطن الخيال التعبير فاذا
غفل (فما وفى الموطن حقه وصدق الرؤيا لهذا السبب) وهو الغفلة وانما قال
فغفل ابراهيم عليه السلام ولم يقل فلم يعلم لان ابراهيم عليه السلام يعلم
ان موطن الخيال يطلب التعبير في بعض الرؤيا ولم يطلب في بعضها
واعتمد على ان هذه الرؤيا من قبيل الثاني مع علمه ان عادة رؤيا الانبياء
لا يدخل التعبير فغفل لذلك ولم يعبر (كما غفل تقي بن مخلد الامام) بفتح الميم وسكون
الخاء المعجمة (صاحب المسند) كتاب في الحديث من تصنيفاته (سمع في الخبر
الذي ثبت عنده انه قال عليه السلام من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة فان
الشيطان لا يتمثل على صورتي فرآه تقي بن مخلد وسقاه النبي عليه السلام
في هذه الرؤيا لبنا فصدق تقي بن مخلد رؤياه) في نومه عند اليقظه (فاستقاء)
في اليقظة (فقاء لبنا ولو عبر رؤياه لكان ذلك اللبن علما فحرمه الله علما كثيرا على
قدر ماشرب الا ترى ان رسول الله اتى) على بناء المفعول (في المنام بقدح لبن قال
فشربته حتى خرج الري من اظافيري ثم اعطيت فضلي عمر قيل ما اولته) اى قال
السامعون باى شئ عبرت هذه الرؤيا (يا رسول الله قال العلم وما تركه) اى
ما رآه (لبنا على صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤيا و) لعلمه (ما يقتضي من
التعبير) وانما اول اللبن بالعلم لان الروح الطف المخلوقات والعلم الطف
الاغذية الروحانية والصبيان الطف الاجسام واللبن غذاؤهم وهو الطف
الغذاء الجسمانية (وقد علم ان صورة النبي ع م التي شاهدها الحس) في المنام (انها
في المدينة مدفونة و) علم (ان صورة روحه ولطيفته ما شاهدها احد من) صورة
(احد ولا من) صورة (نفسه) بل لابد لشهود روحه من صورة جسده

المدفونة فى المدينة (كل روح بهذه المثابة) فى انه لا يرى الا بامثل الجسد المثالى (فيتجسد له روح النبى عم فى المنام بصورة جسده كما مات عليه) فيرى الرائى روح النبى عم بصورة هذا الجسد ولا يمكن للرائى ان يرى روح النبى عم بصورة غير هذا الجسد الذى (لا يخرم منه شيئا) اى لا يقطع ولا يغير من اجزاء هذا الجسد شئ (فهو) اى مايرى للرائى فى المنام بصورة جسده (محمد عليه السلام المرئى من حيث روحه فى صورة جسدية تشبه المدفونة) يعنى لا يرى محمد عم فى نفس ذلك الجسد المدفون بل يرى فى صورة جسدية مثالية تشبه المدفونة بحيث لا يميز الحس بينهما (لا يمكن الشيطان ان يتصور بصورة جسده عليه السلام) اى الجسد الذى مات عليه لا يقبل التغير ولا النقص ولا الزيادة وتنكير الشيطان للتحقير (عصمة من الله فى حق الرائى) وتعظيما لشان النبى عم فعلم منه ان جسد محمد عليه السلام الذى مات عليه لا يستمثل الشيطان بما يماثل ذلك الجسد وكذلك الجسد فى حال الصباوة والشبابة والشيخوخة لا يتمثل الشيطان بما يماثل بصورة الجسد الذى كان محمد عليه السلام عليه فى ذلك الزمان بحيث لا امتياز بينهما فان تمثل فلابد من فارق فى الحس اما زيادة او نقص او عدم مشابهة بعض الاجزاء الى بعض فان كان مشابها فى بعض الاجزاء اذ لا يمكن لاحد ان تمثل فى صورة جسدية محمد عليه السلام من كل الوجوه لعظمة شان محمد عليه السلام ولا يتمثل بروح محمد عليه السلام فى صورة جسده فى عالم الصباوة او الشبابة او الشيخوخة لعدم وسع هذا الجسد بالصورة المحمدية فلا يتمثل الشيطان اصلا وان كان مماثلا فى بعض اجزائه لان جسد محمد عليه السلام مجموع الهيئة الاجتماعية المعينة بالتعيين المحمدية عليه السلام فالتمثل الذى فرق الحس بينهما ليس جسد المحمدية عليه السلام فلا يصدق التماثل الا اذا كان مشابها لمجموع الهيئة الاجتماعية بحيث لا امتياز بينهما وليس كذلك فمن رأى محمدا عليه السلام بغير صورة الجسد الذى مات عليه لم ير روح محمد عليه السلام بل يرى احوال نفسه تمثل بصورة جسد محمد عليه السلام بقدر المناسبة (ولهذا) اى ولاجل

(عدم)

عدم تمثل الشيطان بصورة جسد محمد عليه السلام عصمةً من الله فى حق الرائى
(من رآه) اى روح محمد عليه السلام (بهذه الصورة يأخذ) الرائى
(عنه جميع ما يأمره) به (اوينهاه عنه اويخبره كما كان يأخذ عنه) اى لوكان
ذلك الرائى مع الرسول عم (فى الحياة الدنيا من الاحكام على حسب مايكون)
اى على حسب الذى يصدر (منه) اى من الرسول عم (اللفظ الدال عليه)
الضمير فى عليه يرجع الى ما (من نص اوظاهر اومجمل اوماكان) عليه بيان
لما بخلاف ما اذا راى بغير هذه الصورة فانه مار اى روح محمد عليه السلام
حتى يأخذ الاحكام عنه وهذا علامة نصبها الله تعالى لعباده للفرق بين
الرائى وغير الرائى حتى يتميز لهم الرائى من غير الرائى فمن راى محمداً عليه
السلام بهذه الصورة (فان اعطاه) محمد عليه السلام فى حضرة المنام (شيئا
فان ذلك الشئ هو الذى يدخله التعبير) ان لم يخرج فى الحس (فان خرج) ذلك
الشئ (فى الحس كما كان فى الخيال) اى بصورة ما كان عليه فى المنام (فتلك
الرؤيا لا تعبير لها وبهذا القدر) اى وبسبب قدر وقوع بعض الرؤيا بلا تعبير
(وعليه) اى وعلى قدر وقوعه (اعتمد ابراهيم عليه السلام وتقى بن مخلد)
ماعبرا فصدّقا رؤياهما وهو سبب غفلة ابراهيم عم (ولما كان للرؤيا هذان الوجهان)
اى التعبير وعدم التعبير (وعلّمنا الله فيما فعل بابراهيم عم) بالوحى بنبينا عليه السلام
(و) علّمنا (ماقال له) من قوله ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا وماعبرت (الادب)
اى علّمنا الادب (لما يعطيه) اى الادب (مقام النبوة) فالادب فى مقام النبوة
الطالب على كل نبى من الله بلا حكم بالرأى فغفل ابراهيم عم من هذا الادب بسبب
اعتماده على هذا الوجه وادبه الله تعالى بقوله ﴿ قد صدقت الرؤيا ﴾ فاخبرنا
عن احواله تعليماً لنا الادب مع الله (علمنا) جواب لما (فى رؤيتنا الحق تعالى فى صورة)
مثالية (يردّها الدليل العقلى) اى استحال العقل (ان تعبر تلك الصورة) التى يردّها
الدليل العقلى (بالحق المشروع) وهو ما ثبت بالشرع ان الحق يظهر بصورة
اعتقادات المعتقدين على حسب اعتقاداتهم كما فى حديث التحول ان الحق

يتجلى يوم القيمة بصورة فينكرونه ثم يتجلى بصورته فيقبلونه فالحق المشروع هو الذى اثبت عليه الشرع الاحكام المختلفة بحسب مايناسب حال الرائى وهو اعتبار الحق مع الاسماء والصفات وفى الحقيقة ما ظهر بهذه الصور الا الاسماء والصفات وذات الحق منزه عن هذه الظهورات واما الحق الحق الذى ثبت بالدليل العقلى وهو الحق من حيث استغنائه عن العالمين فيمتنع عند العقل ان يثبت له شئ الا الصفات الكمالية فالتعبير بالحق المشروع (اما) واقع (فى حق حال الرائى او) واقع فى حق (المكان الذى رآه) اى رأى الحق الرائى (فيه) اى فى ذلك المكان اذ الاماكن مختلفة بالشرف فالمكان مدخل فى الرؤية بالشرف والخساسة (اوهما) اى واقع فى حقها (معاً) يعنى اذا رأينا الحق فى المنام بتلك الصورة تعبر بالشرع فنقول ان الحق يظهر لنا بصور احوالنا فتلك الصورة لنا لا له ابقاء بحكم الدليلين العقلى والشرعى فتلك الرؤيا بتلك الصورة فى الحق يدخل فيها التعبير وكذلك المكان كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (رأيت ربى فى احسن صورة شاب) يردها الدليل العقلى فصورة الشبابة فى حق الرسول ع م ظهور الحق له بهذه الصورة وهى عبارة عن ربوبيته بأنه كاملة وهى الربوبية الجامعة الاسمائية (فان لم يردها الدليل العقلى) اى وان رأينا الحق بصورة لم يردها الدليل بان كان ظاهراً بالصفة الكمالية كالربوبية والقادرية وغير ذلك من الصفات التى لم يردها الدليل العقلى لم نعبر تلك الرؤيا (ابقيناها على ما رأيناها) ابقاء لحكم الدليلين لاجتماعهما فى ظهور الحق بالصفات الكمالية شبه رؤية الحق بالصفة التى لم يردها الدليل العقلى فى الظهور بحيث لايخفى على احد أنه الحق فلا يحتاج الى التعبير لايضاحه غاية الايضاح والاحتياج الى التعبير ينشأ من نوع خفاء فى الظهور رؤية الحق فى الآخرة بقوله (كما يرى الحق فى الآخرة سواء) بحيث لايخفى على احد حتى يحتاج الى التعبير لظهوره فيها على وجه الكمال * ولما بين ان الحق ظهورات بجميع الصور بالتعبير اوعدمه اورد نتيجة ذلك بالابيات تسهيلا للطالبين بقوله (شعر * فللواحد الرحمن) صفة للواحد حاصل (فى كل موطن * من الصور)

بيان لماقدم للضرورة (ما) فاعل الظرف وهو فى كل موطن اى الذى (يخفى) الحق فى هذه الصورة على بعض الناس كظهوره بصور الاكوان فيحتاج الى التعبير بالحق المشروع (وماهو ظاهر*) عطف على الجملة الفعلية للضرورة اى الذى يظهر الحق فى هذه الصورة كظهوره بالصورة الكمالية التى اثبتها العقل فلزم من هذا البيت ان الظاهر بجميع الصور الكمالية والكونية هو الواحد الرحمن فاذا كان الامر كذلك (فان قلت هذا) اى الذى ظهر بالصور هو (الحق) لانكشاف الحق عليك فى جميع الصور (قدتك صادقاً*) بمطابقة خبرك الواقع فمارؤيتك هذه الا كما ترى فى الآخرة على ان قد للتحقق اومعناه قدتك صادقاً عند الشرع ولم تك صادقاً عند العقل ترد قولك فى بعض الصور على ان قد للتقليل (وان قلت امراً آخر) باحتجابك بالصور عن الحق (انت عابر*) اى مجاوز من الصورة الى امر آخر فانت صادق ايضا على هذا الوجه (فما حكمه) اى فليس ظهوره بحكم مختصاً (فى موطن دون موطن*) كما جعل العقل منحصراً لظهوره فى الصفة الكمالية (ولكنه) اى لكن الحق (بالحق) اى الحق بذاته (للخاق) اى لاجل ايجاد الخلق (سافر*) اى سير نزولا من مقام احديته الى مقام تفصيله فلا يكون موطن الا والحق ظاهر فيه بالاحكام اللائقة بهذا الموطن (اذا) شرط (ما) زيدت للتأكيد (تجلى) الحق (للعيون) بالصورة الحسية والمثالية (ترده*) اى ترد الحق (عقول ببرهان) اى بسببه (عليه) اى على ذلك البرهان (تثابر*) تداوم العقول وتواظبه دائما قوله عليه يتعلق بقوله تثابر (ويقبل) الحق على البناء للمفعول (فى مجلى العقول وفى) المجلى (الذى* يسمى خيالا) وقابل الحق فى مجلى العقول العقول المجردة وفى مجلى الخيال القلب والنفوس المجردة فحصر ظهور الحق كل منهما فى مرتبتهما وليس ذلك الحصر بصحيح (والصحيح) فى قبول الحق ماتقبله (النواظر) وهى جمع ناظرة فيشاهد اهل الناظرة الحق فى جميع المراتب الالهية والكونية فيعرفون الحق فى كل موطن فيعبدونه فهم يسعون الحق بجميع كمالاته فلا يحتجبون بصور

الاكوان عن الحق فقلوبهم يسعون الحق فيفوتهم غير الحق (يقول ابو يزيد رح في هذا المقام) اى في مقام سعة القلب (لو أن العرش وما حواه) اى مع احاطته من السموات والارضين (مائة الف الف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما احس به) اى لا يدرك ذلك العارف ما في زاوية قلبه اى لا يشغله عن مشاهدة ربه ولا يضيق وسعة قلبه الحق (وهذا) اى ما قال ابو يزيد (وسع ابي يزيد في عالم الاجسام) اذ قيد وسعة القلب في الاجسام بقوله لو أن العرش ولم يعم وسعته عالم الارواح فكان ذلك وسعة قلب ابي يزيد (بل اقول لو أن ما لا يتناهى وجوده) مطلقا من اى عالم كان (قدر انتهاء وجوده مع العين الموجدة له) وهي العقل الاول اذ به يخلق الله تعالى جميع المخلوقات (في زاوية من زوايا قلب العارف) (ما احس) ذلك العارف بالحق (بذلك) اى بما كان في قلبه من الامور الغير المتناهية (في علمه) بالحق اى لا يشغل العارف عن الحق وجود هذا الاشياء في زاوية قلبه وانما لا يحس العارف بما في قلبه (فانه قد ثبت ان القلب وسع الحق ومع ذلك) الوسع (ما اتصف) اى لا يتصف القلب (بالرى) وانما لم يتصف بالرى لانه لو اتصف بالرى لامتلأ (ولو امتلأ ارتوى وقد قال ذلك) اى عدم الارتداد (ابو يزيد) في كلام آخر وهو قوله • شربت الحب كأسا بعد كأس • فما نفد الشراب وما رويت (ولقد نبهنا على هذا المقام) اى على وسع القلب (بقولنا شعر • يا خالق الاشياء) اى موجد الممكنات (في نفسه •) اى ذاته تعالى لان مجموع العالم اعراض عندهم قائم بذاته تعالى لا كقيام العرض بالجوهر بل كقيام الظل بصاحبه فلا يخلو شئ عن الحق بل هو موجود به فيه ومعنى وجود الاشياء فيه عبارة عن احاطة الاشياء بتعلق قدرته وبعضهم فسره بقوله اى في علمه وهو لا يناسب بقوله يا خالق فانه لا يقال ان الله خالق الصور العلمية له بل هو موجب لها ولا يناسب ايضا مراد الشيخ اذ مراده بيان وسعة الحق الموجودات الخارجية كلها لا بيان سعة علمه اذ وسعة علمه ظاهر بحيث لا يخفى على احد يدل عليه قوله (انت لما تخلقه جامع •) لوجودك المحيط بكل شئ (تخلق ما لا ينتهي) اى غير المتناهي (كونه •) اى

(وجوده)

وجوده (فيك) ظرف للخلق اولعدم الانتهاء اوللكون فاذا خلقت فيك
الاشياء التى لايتناهى وجودها (فانت الضيق) لانه لايسع معك غيرك فى قلب
العارف (الواسع*) لانه يسع الامور الغير المتناهية التى خلقت فيك (لو أن ما)
زائدة للتأكيد (قدخلق الله) فى قلبي حذف فى قلبي لدلالة قوله (ما*لاح بقاى)
اى ماظهر بقلبي فحينئذ يتعلق بقلبي الى مالاح لا الى ماخلق (فجره) الضمير
يرجع الى ما اى نوره (الساطع*) اى المرتفع فلوكان الشمس فى قلبي مع نورها
الواضح الاعلى المرتفع الذى لايخفى نورها لاحد مالاح بقلبي نورها فان الحق
يضيق قلبي بدخول الغير معه لاختفاء نور الخلق عند ظهور نور الحق (من وسع
الحق فما ضاق عن *خلق) استفهام على سبيل التعجب (فكيف الأمر) ان من وسع
الحق الواسع لجميع الامور الغير المتناهية ايضيق عن الخلق الذى فى الحق ام
لا كيف الامر فى ذلك اجبنا (ياسامع*) الدعاء ولما انجر كلامه الى الخلق شرع
فى بيان احواله بقوله (بالوهم) لابغير ذلك من القوى (يخلق) اى يخترع
(كل انسان فى قوة خياله مالا وجود له الا فيها) اى الا فى قوة خيالية
(وهذا) اى الايجاد فى القوة الخيالية (هو الامر العالم) يعنى ان غير العارف
يوجد شيئا ولايكون ذلك الشئ موجوداً فى الخارج بل فى قوة خيالية
(والعارف يخلق بهمته) وتوجهه وقصده بقدرة الله وامره (مايكون له
وجود من خارج محل الهمة) والخلق هنا بمعنى قصد الاظهار من الغيب الى
الحضور ومعطى الوجود على حسب قصدهم هو الله لاغير (ولكن لاتزال
الهمة يحفظه) اى يحفظ ماخلقه (ولايؤدها) اى لايثقل الهمة (حفظه)
اى حفظ ماخلقته الهمة (فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق
عدم ذلك المخلوق) لانعدام الامداد بالغفلة لزوال الهمة بالغفلة فزال المعلول
(الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات) وهى الحضرات الخمس
عالم المعانى والاعيان الثابتة وعالم الارواح وعالم الشهادة وعالم الانسان
الكامل الجامع لجميع العوالم كلها (وهو) اى العارف (لايغفل مطلقا بل

لابد له من حضرة يشهدها) العارف (فاذا خلق العارف بهمته ما خلق)
(و) الحال ان (له هذه الاحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته فى كل حضرة) لان
هذا العارف يخلق ذلك الخلق من مقام الجمع فيكون موجوداً على صورته
فى كل حضرة بقدر نصيبه (وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً) لانه اذا
كان الخلق بصورته موجوداً فى كل حضرة فقد يحفظ الهمة الصورة التى
لا يغفل العارف عن حضرتها وتحفظ باقى الصور بالصور المحفوظة بالهمة
لوجوب التطابق بين الصور وهو معنى قوله (فاذا غفل العارف عن حضرة ما
اوعن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من
صور خلقه انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة فى الحضرة
التى ما غفل) العارف (عنها لان الغفلة ما تعم قط) جميع الحضرات (لا فى العموم
ولا فى الخصوص) اى لا فى حق العامة ولا فى حق الخاصة حتى انعدم تلك
الصورة فى جميع الحضرات (* وقد اوضحت هنا سراً لم يزل اهل الله تعالى
يغارون على مثل هذا ان يظهروا) وانما يغارون من ان يظهروا بالخفية
عما اوضحه من السر (لما) ثبت (فيه) اى فى اظهار هذا السر (من رد دعويهم
انهم الحق) من حيث ايجادهم شيئا وانما رد دعويهم بهذا السر (فان الحق
لا يغفل) عن شئ اصلاً (والعبد لابد له ان يغفل عن شئ دون شئ فمن
حيث الحفظ لما خلق له ان يقول انا الحق) كما قال المنصور رحمه الله ولم يزل
من هذا القول لعدم ظهور هذا الفرق له بغلبة نور الحق له (ولكن ما حفظه)
اى ليس حفظ العبد (لها حفظ الحق) لما خلق (وقد بينا الفرق) بين حفظ
الحق وحفظ العبد فهم يغارون بهذا الفرق من ان يظهروا بدعوى الربوبية
(ومن حيث انه ما غفل) اى ومن حيث غفلة العبد فما مصدرية (عن صورة ما
وحضرتها) وعن الحضرة التى ثبت الصورة فيها (فقد تميز العبد من الحق)
من هذا الوجه وهو الغفلة فى العبد وعدم الغفلة فى الحق (ولابد أن يتميز)
العبد من الحق (مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظ صورة واحدة منها

(فى)

فى الحضرة التى ماغفل) العبد (عنها) اى عن الحضرة التى كانت الصورة فيها (فهذا) الحفظ (حفظ بالتضمن وحفظ الحق ماخلق ليس كذلك بل حفظه لكل صورة على التعيين وهذه) اى وهذه المسئلة التى اخبرتك (مسئلة اخبرت) فى عالم المثال كما اخبرتك فى عالم الحس (انه) اى الشان (ماسطرها احد فى كتاب لاانا ولاغيرى الا فى هذا الكتاب فهى) اى هذه المسئلة (يتيمة الوقت وفريدته فاياك ان تغفل عنها) وانما اوصى ان لاتغفل عن هذه المسئلة (فان تلك الحضرة التى يبقى لك الحضور فيها مع الصورة مثلها) اى مثل تلك الحضرة (مثل الكتاب الذى قال الله تعالى فيه) اى فى حقه (مافرطنا فى الكتاب من شئ) وقال الله تعالى فيه ﴿ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين﴾ فاذا شاهدت تلك الحضرة التى تبقى لك الحضور فيها مع الصورة فقد شاهدت جميع مافى باقى الحضرات من الصور فانها كتاب جامع لجميع مافى الحضرات (فهو) اى الكتاب الذى قال الله تعالى فيه ﴿مافرطنا فى الكتاب﴾ (الجامع للواقع) اى ماكان فى الخارج (وغير الواقع) فى الخارج وهذه الحضرة مثل ذلك الكتاب فى الجامعية فلاتغفل عنها (ولا يعرف) ذوقاً وحالاً وتحققاً (ماقلناه الا من كان قرآنا) اى جامعاً (فى نفسه) جميع الحضرات بارتفاع حجب انية بالفناء فى الله فمن كان قرآنا فى نفسه يصل الى هذه المسئلة ذوقا وحالا واما من لم يصل الى مقام الجمع فهو يصل الى مجهوله علما بسماع هذه المسئلة منه ثم يطلب الذوق والشهود بالفناء فى الله وانما لا يعرفه الا هذا الشخص (فان المتقى الله) اى فان من يتقى الله بان لايشرك معه شيئاً فى افعاله وصفاته وذاته باسناده جميعها اليه تعالى لا الى غيره (يجعل) الله تعالى له (فرقانا) اى نوراً فى قلبه يعرف به ويميز بين العبد والحق ويصل به الى مقام القرآنية فيعرف ماقلناه وهذا ارشاد وتعليم للطريق الموصل الى معرفة هذه المسئلة (وهو) اى الذى يجعل الله تعالى له فرقانا (مثل ماذكرناه فى هذه المسئلة فيما تميز به العبد من الرب) اى يخلق بهمته شيئاً ما ويحفظ بالهمة ويفرق بينه وبين ربه بعين ماذكرناه واما فتح هذه المسئلة وظهوره فى الحس فمختص بالشيخ رضى الله تعالى عنه واليه

اشار بقوله فهى نتيجة الوقت وفريدته (وهذا الفرقان) اى الفرق الذى بيناه بين العبد والحق فى هذه المسئلة (ارفع فرقانا) واعظمه لايكون فوقه فرقانا لانه به ظهر الفرق بين العبد والرب على اى وجه وفى اى مرتبة كان بخلاف الفرق المذكور بين الناس فانه ليس بمثابته فى رفع الاشتباه فقد اورد نتيجة ماذكره بقوله (شعر * فوقتا يكون العبد ربا بلاشك *) بظهور تجلى الربوبية له واختفاء عبوديته وهو قوله والعارف يخلق بهمته (ووقتا يكون العبد عبداً بلا افك *) عن عبوديته عند ظهور عجزه وقصوره بزوال صفة الربوبية (فان كان عبداً كان بالحق واسعاً *) لانه قال ماوسعنى ارضى ولاسمائى الا قلب عبدى المؤمن (وان كان ربا كان فى عيشة ضنك *) اى ضيق ومشقة لعجزه عند المطالبة بالاشياء عن اتيانها (فمن كونه عبداً يرى عين نفسه *) عاجزة وقاصرة عن اتيان الامور (وتتسع الآمال) اى تتسع آماله (منه) الى موجده (بلاشك * ومن كونه رباً يرى الخلق كله * يطالبه من حضرة الملك) بضم الميم وسكون اللام عالم الشهادة (والملك *) بفتح الميم وسكون اللام عالم الملكوت (و يعجز عما طالبوه) اى لايقدر اعطاء ماطالبوه منه (بذاته *) بل يراجع فى ذلك الى ربه بخلاف ربوبيته الحق فانه بذاته قادر على ذلك فظهر الفرق من حيث كونه ربا (لذا) اى لاجل عجز العبد عما طالبوه منه (ترى بعض العارفين به) اى بهذا المعنى (يبكى) فاذن كان سلامتك فى العبودية وآفتك فى الربوبية (فكن عبد رب) اى فتظهر بالعبودية فتسلم عن عقوبات النار (لاتكن رب عبده) اى لاتظهر بمقام الربوبية التى ليست حقك والا (فتذهب بالتعليق فى النار والسبك) اى تدخل فى نار جهنم وتسبك فيها لتخليصك عن هذه الصفة

فص حكمة علية فى كلمة اسماعيلية

اى العلوم المنسوبة الى المرتبة العلية حاصلة فى روح هذا النبى عليه السلام شرع فى بيان هذه العلوم فابتدأ بالاسم الجامع لكونه اعلى المراتب الاسمائية بقوله (اعلم ان مسمى الله تعالى احدى بالذات) اى لا كثرة

فى ذاته (كل بالاسماء) اى كل مجموعى يجمع الاسماء والصفات فكان لمسمى الله احديتان الذاتية والاسمائية فيسمى الاحدية الذاتية بالاحدية الالهية والاحدية الاسمائية بمقام جمع الاسماء (وكل موجود فماله) اى فما لكل واحد من افراد الانسان (من) مسمى (الله تعالى) باعتبار كونه كلا بالاسماء (الا ربه خاصة يستحيل ان يكون له الكل) لذلك قال النبى عليه السلام (رأيت ربى) ولم يقل رأيت رب العالمين وان كان حقيقته وروحه الاعظم مربوباً للكل الا انه بوجوده الحسى واستعداده الجزئى له رب خاص فوق سائر الارباب وكذلك سائر الانبياء عليهم السلام يتنوع فيهم الكل بحسب استعدادهم فلا يمكن لاحد من هذا الوجه الكل من حيث هو كل (واما الاحدية الالهية) وهى الاحدية الذاتية التى يشير اليها بقوله احدى بالذات (فما لواحد) من الاسماء (فيها قدم) اى وجود فليس لها الربوبية لاحد فكانت خارجة عن قوله عليه السلام (من عرف نفسه فقد عرف ربه) فلا تعرف بمعرفة النفس بل يعرف ماله الربوبية و[illegible] ذلك تعرف هذه الاحدية الالهية عن كشف الهى واىما لم يكن لواحد من الا[illegible]اء فيها قدم (لانه لا يقال لواحد منها) اى من الذات الاحدية (شئ ولا آخر منها شئ) حتى يتعين الاسماء فيها بالوجود المتعين الذى يتميز به كل منها عن الآخر واىما لا يقال هذا القول فى حقها (لانها) اى لان الاحدية الالهية (لاتقبل التبعيض) حتى يقال لها هذا الكلام (فاحديته مجموع كله بالقوة) والضمير الاول راجع الى مسمى الله والثانى الى الاسماء باعتبار الاتحاد فى هذه الاحدية فمعناه فاحدية مسمى الله ما كان كل الاسماء مجموعاً فيه بالقوة فباعتبار جمعية الاسماء فى مسمى الله بالقوة يسمى احدى بالذات وباعتبار جمعيتها فيه بالفعل كل بالاسماء (والسعيد من كان عند ربه مرضيا وما ثمه) اى وما فى العالم من العباد (الا من هو مرضى عند ربه) وما فى العالم شقى من هذا الوجه بل كله سعيد وان كان بعضه شقياً وبعضه سعيداً من وجه آخر واىما كان كل العباد مرضيا عند ربهم الخاص بهم (لانه الذى

يبقى عليه ربوبيته) اى ربوبية الرب (فهو) اى الذى يبقى عليه ربوبية ربه (عنده) اى عند ربه (مرضى) ابقاء ربوبيته عليه فاذا كان مرضيا (فهو سعيد) والمراد من هذا الكلام اظهار عموم معنى السعادة المستورة عن ادراك اهل الحجاب لا السعادة النافعة المعتبرة عند الله (ولهذا) اى ولاجل بقاء الربوبية على العبد (قال سهل) وهو من كبار الاولياء المعتمد عليه قوله (ان للربوبية سراً) وسر الشئ روحانية ذلك الشئ وسبب بقائه (وهو) اى سر الربوبية (انت يخاطب كل عين لو ظهر) اى لو زال عن ان يكون سراً موجوداً فى غيب الله تعالى فلزم ان يكون معدوماً فبطلت الربوبية بعدمه (لبطلت) اى لزالت (الربوبية فادخل) سهل (عليه) اى على العين (لو وهو حرف امتناع لامتناع وهو) اى العين (لايظهر) اى لايزال ابداً (فلاتبطل) اى فلا تزول (الربوبية) ابداً وانما لايزول العين (لانه لاوجود لعين الا بربه) والرب موجود دائما (والعين موجودة دائما) بحسب النشأة بدوام وجود علته فالربوبية موجودة دائماً بدوام وجود علتها فهى العين فالرب سبب لوجود العين والعين سبب لوجود ربوبية ربه فاذا بقى ربوبية الرب بوجود عبده كان العبد مرضياً عنده (وكل مرضى محبوب) للرب الراضى عنه (وكل مايفعل المحبوب محبوب) يعنى كما ان ذات المرضى محبوب ذاته لربه كذلك كل مايفعله محبوب عند ربه فاذا كان كل ما يفعل المحبوب محبوبا (فكله) اى فكل ماصدر من المحبوب (مرضى) عند ربه وليس المراد من الحب والرضاء من حيث انهما نافعان لصاحبيهما ويصل العبد بسببهما درجة القربة الى الله تعالى وانما المراد كشف سريان الحب والرضاء فى كل احد حتى يعلم ان اسمعيل عليه السلام باى حكمة كان عند ربه مرضياً وانما كان فعل المحبوب مرضيا (لانه) اى الشان (لا فعل للعين بل الفعل لربها) يظهر (فيها فاطمأنت العين من ان يضاف الفعل اليها فكانت) العين (راضية بما يظهر) اى بما يوجد (فيها وعنها) اى وبسبب مايظهر عنها (من افعال ربها) بيان لما (مرضية تلك الافعال) اى العين كانت راضية بما يظهر

(بمرضية)

بمرضية تلك الافعال عند فاعلها وانما كان الفعل مرضيا عند فاعله (لان كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته فانه) اى الفاعل (وفىّ) بالتشديد (فعله وصنعته حق ماهى عليه) ويدل على ذلك قوله تعالى (اعطى كل شئ خلقه ثم هدى) اى بين واخبر لنا بعد اعطائه كل شئ خلقه (انه) اى الحق (اعطى كل شئ خلقه فلا يقبل) ذلك الشئ (النقص) عن استعداده (ولا الزيادة) على استعداده لان الله تعالى اعطى الخلق على حسب استعداد كل شئ فكان كل موجود عند ربه مرضياً (فكان اسمعيل عليه السلام بعثوره) اى باطلاعه (على ماذكرناه عند ربه مرضيا) فتفرّد اسمعيل عليه السلام بهذه المرضية عن غيره لورود النص فى حقه دون غيره لان هذا العلم مودع فى روحه ويأخذ كل من علم هذا العلم من روحه عليه السلام ماعدا ختم الرسل (وكذا) اى وكاسمعيل عليه السلام (كل موجود مرضى عند ربه ولا يلزم اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا على مابيناه ان يكون مرضيا عند رب عبد آخر) فان عبد المضل ليس مرضيا عند الهادى و بالعكس لعدم ظهور ربوبية كل منهما فى عبد الآخر فلا يكون الاشقياء مرضين عند رب السعداء حتى يدخلون دار السعداء معهم وانما لم يكن ذلك العبد مرضيا عند رب عبد آخر (لانه) اى لان ذلك العبد (ما اخذ) اى لا يأخذ (الربوبية الا من كل) بالاسماء (لا من واحد) اى لا من احدىّ بالذات فاذا اخذ الربوبية من كل لا من واحد (فما تعين له) اى لا يتعين لذلك العبد (من الكل الا ماينا سبه) اى الا الذى يناسب ذلك العبد ومايناسب استعداده (فهو) اى ماتعين له من الكل (ربه) خاصة فلا يكون محلا لربوبية رب غير ذلك الرب حتى يرضى رب عبد آخر عنه فلا يكون مرضيا الا عند ربه *ولما كان فى هذا المقام مظنة سؤال وهو ان يقال ان ماقلتم من ان العبد مرضىّ عند ربه غير مرضىّ عند رب آخر بناء على ان كل عبد لا يأخذ الربوبية الا عن كل فسلم لانه حينئذ يقتضى تميز الارباب فلم لا يجوز الاخذ من حيث الاحدية فحينئذ لاتميز فى الارباب فمن كان مرضيا عند ربه كان مرضيا عند رب آخر لان رب عبد عين رب عبد آخر فلزم حينئذ اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا ان يكون مرضيا عند رب

عبد آخر اراد دفعه بقوله (ولا يأخذه احد) اى لا يأخذ من مسمى الله ربا (من حيث احديته) حتى كان من كان عند ربه مرضيا مرضيا عند رب عبد آخر (ولهذا) اى ولاجل عدم اخذ احد ربا من حيث احدية الحق (منع اهل الله التجلى فى الاحدية) اى منع عن طلب التجلى الاحدى لعدم حصوله لاحد لئلا يضيع اوقات السالكين فى طلب المحال واما لا يمكن حصول التجلى الاحدى (فانك ان نظرته به) اى نظرت الحق بالحق وهو النظر مع انتفاء التعين (فهو الناظر نفسه فمازال ناظرا نفسه بنفسه) فما ظهر لك ذلك التجلى بل ظهر نفس الحق بنفسه (وان نظرته بك) اى مع بقاء تعينك (فزالت الاحدية بك) اى لا احدية حينئذ لوجود الاثنينية (وان نظرته به وبك) اى وان جمعت فى النظر اليه بينه وبينك (فزالت الاحدية) فلا احدية (ايضا لان ضمير التاء فى نظرته ماهو عين المنظور) وعلى كلا التقادير الثلاث (فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت امرين ناظرا ومنظورا فزالت الاحدية) او جد الاثنينية فى كل واحد من الوجوه كما يدل عليه قوله (وان كان لم ير الحق الا نفسه بنفسه ومعلوم انه) اى الشان (فى هذا الوصف) وهو رؤية الحق نفسه بنفسه (ناظر ومنظور) وهو يوجب الاثنينية وان كان اعتبار يا فاذا كان هذا (فالمرضى) عند ربه (لا يصح ان يكون) عند ربه الخاص (مرضيا مطلقا) اى عاما فى جميع الاوقات بحيث لا ينفك عنه كونه مرضيا عند ربه فى حال اصلا كما ان النص الواردة فى حق اسمعيل عليه السلام كذلك (الا اذا كان جميع مايظهر به) اى بسبب المرضى (من فعل الراضى) بان لم (فيه) اى فى المرضى واما اذا لم يظهر جميع افعال الراضى فى المرضى بل بعضه لم يظهر فيه وبعضه لم يظهر لم يكن المرضى مرضيا عند عدم ظهور ذلك البعض فلم يكن مرضيا مطلقا عند ربه فقد ثبت بالنص والكشف انه مرضى مطلقا لظهور جميع فعل الراضى فيه فلما استوى كل موجود مع اسمعيل عليه السلام فى كونه مرضيا عند ربه اراد ان يبين جهة امتيازه بقوله (ففضل اسمعيل عليه السلام

على غيره من الاعيان بما نعته الحق به من كونه عند ربه مرضيا وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها ارجعي الى ربك فما امرها ان ترجع الا الى ربها الذي دعاها) اى الا الى الرب الله الذى دعى النفس المطمئنة اليه بالرجوع (فعرفته) اى فعرفت النفس المطمئنة ربها (من الكل) بسبب قبول دعوته (راضية) عن ربها (مرضية) عند ربها (فادخلي في عبادى من حيث ما) اى من الوجه الذى حصل (لهم هذا المقام) فانت لائق مستحق بان تدخل فى زمرتهم بسبب كسبك هذا المقام (فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى) من الكل (واقتصر) نفسه (عليه) اى على ربه (ولم ينظر الى رب غيره) كما لم ينظر ربه الى عبد رب آخر فان النظر الى رب غيره لايكون الا من الجهل بربه (مع احدية العين) اى مع ان ربه عين رب غيره فى مقام احدية الذات ومع ذلك (لا بد من ذلك) اى من عدم النظر الى رب الغير فان الامر فى نفسه على ذلك (وادخلي جنتي التى هى ستري) بكسر السين اى حجابي (وليست جنتي سواك فانت تسترني بذاتك) فذاتك حجاب بيني وبينك فادخلي ذاتك بافنائك فى ذاتى حتى تشاهد ذاتي فكما ان رؤية الله تعالى لايمكن فى عالم الصورة الا بدخول الجنة فى عالم الآخرة كذلك لايشاهد الحق فى عالم المعانى الا بالدخول فى الجنة المعنوية (فلا اعرف الا بك) اى لايظهر آثار ربوبيتي الا بسببك لا بدونك (كما انك لا تكون) اى لا توجد (الا بي) اى بسببي فاذا لم اعرف الا بك (فمن عرفك عرفني وانا لا اعرف) الا بك (فانت لا تعرف) الا بي كما قال عرفت الله بالاشياء وعرفت الاشياء بالله فتوقف معرفة كل منهما الى الآخر الاول مشاهدة المؤثر من الاثر والثانى مشاهدة الاثر من المؤثر وهو اتم من الاول معرفة ومعناه لايعرفني عبد الا انت ولا يعرفك رب الا انا وجاز ان يكون معناه وانا لا اعرف على البناء المعلوم الا انت فانت لا تعرف الا انا اذ كل رب لايعرف الا ما كان مظهر الربوبية كما ان كل عبد لايعرف الا ربه الخاص وقد انحصرت الامر من الطرفين قال بعض الشراح وانا لا اعرف بحسب الحقيقة وانت لا تعرف بحسبها وان كان له وجه لكنه لايناسب المقام يظهر

بادنى تأمل (فاذا دخلت نفسك دخلت جنته) فاذا دخلت جنته (فتعرف نفسك معرفة اخرى غير المعرفة التى عرفتها) اى عرفت نفسك بهذه المعرفة (حين عرفت ربك بمعرفتك اياها فتكون) بسبب دخولك جنته (صاحب معرفتين معرفة به) اى بالحق بك (من حيث) انك (انت ومعرفة به بك من حيث) انك (هو لا من حيث انك انت) ولم تكن هاتين المعرفتين الا لمن دخل جنة ربه الخاص (* شعر * فانت عبد) من حيث التعين (وانت رب *) من حيث الهوية (لمن له فيه انت عبد *) اى للذى انت له فى حقه عبد فالعبد رب لربه الخاص لا لغيره كما انه عبد له لا لغيره فتعلق ربوبية العبد لمن تعلق عبوديته ومعنى ربوبية العبد ربه قبول احكامه واظهار كمالاته فيه وهذا مجازاة بين العبد وبين ربه الخاص واما بين العبد وبين رب الارباب وهو قوله (وانت رب وانت عبد * لمن له فى الخطاب عهد) وهو خطاب الست والعهد قول المخاطبين قالوا بلى فان هذا الخطاب عن مقام الجمع فكان الكل مبدا للكل بسبب ربهم الخاص بهم فكان الخطاب عاما والعهد عاما فتنوع العهد الكلى بحسب القوابل الى العهد الجزئى الذى بين العبد وبين ربه الخاص واما بينه وبين رب المطلق وهو عهد كلى فاذن يتنوع العهد (فكل عقد) اى فكل واحد من العهد (عليه) اى على ذلك العقد (شخص *) من المخاطبين المعاهدين اى ثابت على ذلك العقد يحفظه دائما عن النقض والحل (يحله) اى يحل ذلك العقد (من سواه عقد *) اى من له عقد سوى ذلك فان من له العهد بينه وبين الاسم الهادى يحل العقد الذى بين الاسم المضل وبين عبده فكان كل واحد من العبيد يحفظ عقده ويحل عقد غيره (فرضى الله) اى كل بالاسماء (عن عبيده فهم مرضيون) لان عبيد الارباب عبيده ومرضى الارباب مرضيه (ورضوا عنه فهو مرضى) فكان الامر الذى بين العبد وربه الخاص بعينه ثابت بينه وبين رب المطلق فكل عبد مرضى عند الله بالامر الارادى واما بالامر التكليفى فبعضهم مرضى كالانبياء والاولياء وغيرهم من المؤمنين حسب مراتبهم وبعضهم ليس بمرضى كالكفار والعصاة فالنجاة عن النار

(جمع)

جمع الامرين فى الرضاء ولا ينفع الرضاء بالامر الارادى مجرداً عن الرضاء بالامر التكليفى (فتقابلت الحضرتان) اى الربوبية والعبودية (تقابل الامثال والامثال اضداد لان المثلين لا يجتمعان) المجتمعان والمثلان متميزان فلا يجتمعان (لا يتميزان فمائمه) اى فما فى العالم من حيث الوجود (الا متميز) واحد (فمائمه) اى فى العالم (مثل) لان المثلية تقتضى الاثنينية (فما فى الوجود مثل) اذ الوجود هو عين المتميز (فما فى الوجود ضد فان الوجود حقيقة واحدة والشئ لا يضاد نفسه) فاذا ارتفع الاضداد والامثال بظهور وحدة الوجود (*شعر* فلم يبق الا الحق لم يبق كائن) اى عالم الاكوان لفنائها فى الحق (فمائمه) اى فى الوجود (موصول ولا ثمه باين*) اى لا موصول ولا واصل ولا مفارق لاستهلال الكل فى عين الوجود عند تجلى وحدة الوجود (بذا) اى بما ذكرنا من وحدة الوجود (جاء برهان العيان) وهو البرهان الكشفى (فما ارى *بعينى* شيئاً (الا عينه) اى الا ذات الحق لا غيره لاستهلاك جميع الاشياء فى نظرى فى ذات الحق (اذ اعاين) اى اذ اشاهد معاينة حقيقة الامر وهذا لمن لم يخشى ربه ان يكون هو لعدم علمه بالتميز فهو فوق مقام الخشية واما قوله (ذلك) اى رضى الله عنهم ورضوا عنه فهو (لمن يخشى ربه ان يكون هو لعلمه بالتميز) بين الربوبية والعبودية (لما دلنا على ذلك) التميز (جهل اعيان فى الوجود) يتعلق بجهل وكذا (بما اتى به عالم) يتعلق به والمراد بما اتى به عالم ما ذكره من وحدة الوجود فى الابيات فعالم بالله يثبت التميز فى مقام ويثبت عدم التميز فى مقام واما من لم يكن عالماً بالله فلا يثبت الا التميز فدلنا على التميز عدم علمهم بعدم التميز (فقد وقع التميز بين العبيد) فاذا وقع التميز بين العبيد (فقد وقع التميز بين الارباب) ضرورة وجوب وجود العلة عند وجود المعلول لان التميز بين العبيد اثر حاصل من التميز بين الارباب *ولما كان فى هذا الدليل نوع خفاء عند العقل اذ يجوز للعقل ان يمنع الملازمة اورد على ذلك الدليل بقوله (ولو لم يقع التميز) بين الارباب (لفسر الاسم الواحد

الالهى من جميع وجوهه بما يفسر به الآخر والمعز لايفسر بتفسير المذل الى مثل ذلك لكنه) اى لكن المعز (هو) المذل (من وجه الاحدية كما تقول فى كل اسم انه دليل على الذات وعلى حقيقته) اى حقيقة ذلك الاسم (من حيث هو فالمسمى واحد فالمعز هو المذل من حيث المسمى والمعز ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته) وانما لم يكن المعز هو المذل من حيث نفسه (فان المفهوم مختلف فى الفهم فى كل واحد منهما) فدل اختلاف مفهومهما فى الفهم على ان احدهما ليس هو الآخر بحسب نفسه وحقيقته ؛ ولما بين فى الاسماء جهة الاتحاد وجهة الاختلاف اراد ان يبين هذا المعنى بين الحق والخالق (انتهى ؛ فلا تنظر الى الحق ؛ وتعريه عن الخلق ؛) اى مع تعرى الحق من الخالق من كل الوجوه بل اجعله معرى مستغنياً من حيث الذات عن الخالق واجعله متعلقا من حيث الصفات الى الاكوان (ولا تنظر الى الخالق ؛ وتكسوه سوى الحق ؛) من كل الوجوه بل تكسوه بالغيرية فى مقام الكثرة وتكسوه بالحق فى مقام الجمع وهو مقام تحققه بصفات الحق (ونزهه وشبهه ؛) اى نزه الحق فى مقام التنزيه وهو مقام استغناء ذاته تعالى عن العالمين وشبه الحق فى مقام الصفات باتصافه بالصفات الكاملة كالحياة والعلم والسمع وغير ذلك (وقم فى مقعد الصدق ؛) يعنى اذا علمت ذوق ما ذكرنا لك وعلمت به فقد اقمت فى مقام الكاملين وهو مقام الجمع بين الكمالين التنزيه والتشبيه فاذا نزهت وشبهت وقمت فى مقعد الصدق ولا نبالى لك بعد ذلك (وكن فى الجمع ان شئت وان شئت ففى الفرق ؛) لانك حينئذ نلت درجة المحققين والموحدين فلا يضرك فى اى مقام كنت من الفرق والجمع فاذا تحققت بما قلنا لك (تحز) اى تقابل وتساوى (بالكل) اى بكل الناس فى هذا الكمال (ان كل ؛ تبدى) اى ان قصد كل من الناس (قصب السبق ؛) فلا يسبق عليك شئ منهم وانت لاتسبق عليهم لانه ليس وراء هذا المقام مقام آخر فقوله ان كل شرط تحز جزاؤه والجملة الشرطية جواب لشرط محذوف كما ذكرنا الشرط المقدر فلما كان الامر كما ذكرنا (فلا تفنى) من حيث حقيقتك من فى يفنى (ولا تبقى ؛) من حيث خالقيتك

(وتعينك)

و تعينك لتبدل احكام الخلقية عليك (ولاتفنى) الاشياء من جهة الحقية من افنى
يفنى (ولاتبقى *) من حيث التعينات من ابقى يبقى (ولايلقى) على البناء للمفعول
(عليك الوحى * فى غير ولاتلقى *) اى لايلقى الله الوحى عليك فى حق غير بل يلقيه
على نفسه فانك هو من حيث هويتك و حقيقتك وانت مرتبة من مراتب تفصيله
هذا ان كان الحق باطنا والعبد ظاهراً او ولايلقى الوحى فى حق غيرك بل يلقيه
على نفسك فان الحق انت من حيث الحقيقة هذا ان كان الحق ظاهراً والعبد
باطنا والوحى من جانب الحق كونه سبباً لوجود العبد ولكل مايحتاج العبد
اليه ومن طرف العبد كونه سبباً لظهور كمالات الحق واحكامه * ولما بين
اسرار الرضاء شرع فى بيان اسرار الثناء فان كلا منهما مودع فى كلمة
اسمعيل عليه السلام بقوله (الثناء) يكون (بصدق الوعد لابصدق
الوعيد) بخلاف الرضاء فانه يكون بصدق والوعيد كما ابت (والحضرة
الالهية تطلب الثناء المحمود بالذات) من كل عبد سعيداً كان اوشقياً فلابد
وقوع مطلوب الحق من كل عبد فلا بد صدق الوعيد والتجاوز من الحق فى
حق كل عبد على حسب مايليق بذواتهم حتى يحصل له الثناء المحمود من كل
عبد حسب مراتبهم (فيثنى عليها بصدق الوعد لابصدق الوعيد) اى لما طلب
الذات الالهية بذاته الثناء المحمود لايثنى عليها الابصدق وعده بالتجاوز عن
سيئاتهم واداء الثناء المحمود لايكون الابصدق الوعد لابصدق الوعيد (بل) يثنى
عليها (بالتجاوز) عن وعيده بالعفو يدل على ذلك قوله تعالى (فلا تحسبن الله
مخلف وعده رسله ولم يقل ووعيده) لعدم الثناء المحمود بصدق الوعيد (بل قال
ويتجاوز عن سيئاتهم مع انه) اى الحق (توعد على ذلك) اى على الشئ
فدل هذه الآية على ان الله تعالى يطلب بذاته عن عباده الثناء المحمود وان
هذا الثناء لايحصل الابصدق وعده عباده وبالتجاوز عن سيئاتهم فعم التجاوز
للخالدين فى النار ابدا بحصول النعيم الممتزج بالعذاب لهم فيثنون بذلك على الله
تعالى فعم الثناء المطلوب فاذا كان الثناء فى حق الحق بصدق الوعد (فاثنى على
اسمعيل عليه السلام بانه كان صادق الوعد) فالثناء المحمود سواء كان من العبد

على الحق اومن الحق على العبد لايكون الابصدق الوعد (وقدزال الامكان) اى وقد زال بدلالة النص امكان وقوع الوعيد على الابد (فى حق الحق لمافيه) اى وقوع الامكان (من طاب مرجع) والطلب المرجع لوقوع الوعيد هو الذنب وذلك يرتفع بوعده تعالى بقوله (ويتجاوز عن سيئاتهم) فان وعده واجب الوقوع فى كل عبد فزال وقوع الوعيد وقت وقوع التجاوز وليس التجاوز فى حق الكفار التخليص عن الم النار بل المراد بالتجاوز حصول الرحمة الممتزجة بالم النار فاذا زال صدق الوعيد (شعر فلم يبق الاصادق الوعد وحده وما) اى ليس (لوعيد الحق عين تعاين) على البناء للمفعول اى شخص تعين له العذاب الخالص عن الرحمة على الابد بالنص (وان دخلوا) اى الاشقياء (دار الشقاء فانهم على لذة فيها) اى فى تلك الدار (نعيم مباين) خبر مبتدأ محذوف (نعيم) منصوب بمباين (جنان الخلد فالامر) اى نعيم جنات الخلد ونعيم دار الشقاء (واحد وبينهما) اى بين النعيمين (عند التجلى) اى عند الظهور (تباين) لان نعيم الجنان رحمة خالصة عن العذاب ونعيم دار الشقاء رحمة ممتزجة لايخلو عن العذاب اصلاً فكانا عند التحقيق واحداً داخلاً فى حد النعم ومتباينان عند التجلى فهذا هو معنى قوله فالامر واحد بينهما عند التجلى تباين (يسمى) نعيم دار الشقاء (عذاباً من عذوبة طعمه) اى لاجل عذوبة طعم هذا النعيم لاهله يعنى كما ان العذاب الاصطلاحى متحقق فى الكفار فى دار جهنم كذلك العذاب اللغوى وهو اللذة متحقق فيهم فكانوا جامعين بينهما ومتحققين بهما على الابد يدل على ذلك (وذاك) اى عذابهم (له) اى لنعيمهم (كالقشر والقشر صائن) اى حافظ لله فلايزال العذاب صائنا لله وهو نعيمهم فلايزال العذاب الاصطلاحى عنهم ابداً كما هو مذهب اهل السنة فان المصنف قسم الرحمة الى رحمة ممتزجة بالعذاب والى رحمة خالصة من العذاب ثم قال لايكون هذه الرحمة فى الدار الآخرة الا لاهل الجنان ثم اثبت النعيم المباين لاهل الشقاء فالنعيم هو عين الرحمة عنده وعند سائر اهل الله فالنعيم منه نعيم خالص مختص باهل الجنان

(ومنه)

ومنه نعيم ممتزج بالعذاب مختص باهل جهنم وبعض الشارحين حمل كلامه على خلاف مراده وقال فى شرح كلامه فى هذه المسئلة ان العذاب منقطع مطلقا عن الكفار ومن ذلك ظن بعض الناس السوء على الشيخ وعلى اهل الله الذى على طريقته فى العلم بالله تعالى وسنطلع حقيقة هذا المقام فى آخر الفص الهودى ان شاء الله تعالى

فص حكمة روحية فى كلمة يعقوبية

فص حكمة روحية اى العلوم التى تختص ادراكها بالروح فى كلمة يعقوبية اى مودع فى روح هذا النبى عليه السلام روحية بضم الراء اتم من فتحه فكان المراد ههنا الضم لان العلوم التى تذكر فى هذا الفص كلها من ادراكات الروح ومن خواصه * ولما وصى يعقوب بنيه وقال يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون اراد أن يبين ان اسرار الدين الذى مودع علمه فى روح يعقوب عليه السلام فقال (الدين دينان) اى الدين يطلق عند اهل الله تعالى على معنيين احدهما (دين عند الله و) دين عند (من عرفه الحق تعالى) وهم الرسل (و) دين عند (من عرفه من عرفه الحق) وهم العلماء ورثة الانبياء فهذا كله دين عند الله تعالى (و) ثانيها (دين عند الخلق) اى عند الخواص وهو الطريق الخاص الحاصل لهم باختراعهم (وقد اعتبره الله فالدين الذى عند الله هو الذى اصطفاه الله واعطاه الرتبة العالية على دين الخلق) فدل ذلك على ان الشريعة اقوى وافضل على طريقة اهل الله وان كانت تلك الطريقة جامعة لدين الحق (فقال تعالى ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون اى منقادون اليه وجاء الدين بالالف واللام للتعريف وللعهد وهو) اى المعهود (دين معلوم معروف) عند المخاطب (وهو) اى الدين المعروف (قوله تعالى) اى هو المراد من قوله تعالى (ان الدين عند الله الاسلام وهو) اى الاسلام (الانقياد) فاذا كان الاسلام هو الانقياد (فالدين عبارة عن انقيادك والذى) جاء (من عند الله هو الشرع الذى انقدت انت اليه)

فقوله تعالى (ان الله اصطفى لكم الدين) يدل على ان الدين عند الله هو الشرع المصطفوية والاسلام هو انقياد اليه وقوله تعالى (ان الدين عند الله الاسلام) يدل على ان الدين عند الله هو انقياد العبد الى الشرع فصح اطلاق الدين على المعنيين فبنى كلامه على الفرق فقال (فالدين الانقياد والناموس هو الشرع الذى شرعه الله) اى جعله طريقاً ومذهباً لعباده يسلكونه (فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله له فذلك) الشخص (الذى قام بالدين واقامه اى انشأه كما يقيم الصلاة فالعبد هو المنشئ للدين والحق هو الواضع للاحكام) وهى النواميس الالهية فاذا كان العبد هو المنشئ الدين (فالانقياد عين فعلك) وهو الانشاء (فالدين) حينئذ حاصل (من فعلك) وهو الانقياد وهو معنى ثالث للدين مغاير المعنيين الاولين (فما سعدت الا بما كان منك) اى بما حصل من انقيادك وهو الدين فلا سعدت الا بآثارك (فكما اثبت السعادة لك ما كان الافعالك) اى ما كان حاصلا من افعالك اذ نفس الفعل وهو الانقياد معنى مصدرى معدوم فى الخارج لا تثبت به السعادة بل تثبت بآثاره الوجود فى الخارج (كذلك ما اثبت) اى ما اظهر (الاسماء الالهية الا افعاله) اى افعال الحق (وهى) اى افعال الحق (انت) فقوله (وهى المحدثات) جملة مفسرة لجملة وهى انت (فبآثاره) اى بآثار الحق هى المألوهات (يسمى) الحق (الهاو بآثارك) وهى اقامتك الدين (تسمى سعيدا) بالسعادة العظمى وهى سبب لنجاتك عن النار ودخولك فى الجنان فما كان احد سعيدا ومرضياً عند ربه الا بالانقياد الى الشرع (فانزلك الله) فى التسمية وظهور كمالاتك (منزلته) فى التسمية وظهور كمالاته (اذا اقمت الدين وانقدت الى ما شرعه لك وسابسط) لك (فى) بيان (ذلك) المقام (ان شاء الله تعالى ما) مفعول سابسط اى الذى (يقع به الفائدة بعد ان نبين الدين الذى عند الخلق الذى اعتبره الله تعالى) فاذا اعتبر الله الدين الذى عند الخلق (فالدين كله) اى سواء كان عند الحق او عند الخلق مختص (لله) لا يكون لغيره (وكله) اى سواء كان عند الحق او عند الخلق (منك لا منه) اى حاصل منك لا من الله (الا بحكم الاصالة) فان الاشياء كلها بحكم الاصالة لله وبالله والى الله ٭ ولما وعد بيان الدين الذى

(عند)

عند الخلق شرع فى بيانه بقوله تعالى فقال (قال تعالى ورهبانية) وهى التى يفعلها الراهب العالم فى الدين العيسوى من العزلة عن الخلق والرياضة وتقليل الاكل والشرب وغير ذلك (ابتدعوها) اى اخترعوا تلك الرهبانية من عند انفسهم وكلفوا انفسهم بذلك من غير تكليف من ربهم طلباً بذلك من الله اجراً (وهى) اى الرهبانية (النواميس) اى الشرائع (الحكمية) اى تحصل منها الحكمة والمعرفة الالهية التى لا تحصل من غيرها فلذلك اعتبره الله تعالى فالدين الذى عند الخالق هو الذى وضعه الخالق موافقا للاحكام الشرعية واعتبره الحق (التى لم يجئ الرسول المعلوم من عند الله تعالى بها) اى بهذه النواميس الحكمية (فى) حق (العامة) قوله (بالطريقة الخاصة المعلومة فى العرف) متعلق بقوله المعلوم وهذه الطريقة الخاصة المعلومة فى العرف وهو ظهور انسان بدعوى النبوة واظهار المعجزة وبهذه الطريقة يعلم النبى فى عرف الناس فهو من باب التنازع فيقدر مفعول ابتدعوها اومتعلق بقوله لم يجئ فالمراد بالطريقة الخاصة طريق الوحى اومتعلق بقوله ابتدعوها فالمراد طريق الرياضات (فلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها) اى فى النواميس (الحكم الآلهى فى المقصود بالوضع المشروع الآلهى) وهو تكميل النفس الانسانية بالعلم والعمل (اعتبره) اى اعتبر الحق ماوضعه الراهب العالم فى الدين المسيحى من النواميس الحكمية (اعتبار ما شرعه من عنده تعالى) فكان ذلك الطريق الخاص الذى هو دين عند الخالق دين عند الله فى المفهوم واستحقاق الاجر بالعمل به بسبب اعتباره تعالى اعتبار ماشرعه من عنده (وما كتبها) اى الذى اخترعوها ماقرض الله اى هذه النواميس بالوضع من عنده (عليهم) اى على المخترعين الذين اوجبوها على انفسهم (ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم) بسبب تحملهم بهذه الاعمال الشاقة (باب العناية والرحمة) وهو معنى قوله (وجعلنا فى قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة) (من حيث لا يشعرون) ذلك الفتح (جعل فى قلوبهم تعظيم ماشرعوه) اى الذى جعلوه مذهباً وطريقاً لانفسهم كانوا (يطلبون بذلك) اى بماشرعوه (رضوان الله تعالى) قوله (على غير الطريقة النبوية) متعلق بماشرعوه

(المعروفة) في العرف العام (بالتعريف الآلهي) اى باظهار المعجزات والمراد بالغيرية وضعهم اموراً زائدة على الفرائض التي اتى به النبي في حق العامة وهذه الزوائد من جنس تلك الفرائض ومن فروعاتها لان المراد اتيان مايبانيه فان تقليل الطعام وكثرة الصيام وقلة النوم وغير ذلك من تكليفاتهم على انفسهم لايخالف الشرع بل هو من دقيقته فمن عمل بطريق التصفية فقد عمل بامله فله اجران اجر الفرائض واجر الطريق الذى اعتبره الله تعالى (فقال فارعوها هؤلاء الذين شرعوها) اى هذه الطريقة (ومنرعت اليهم) اى شرع الله لهم هذه الطريقة باعتباره ماشرعه (حق رعايتها) اى فلم يعظموها حق تعظيمها ولم يعبدوا الله بها وما اوجبها على انفسهم (الا ابتغاء رضوان الله ولذلك) اى ولاجل عليهم حصول رضوان الله فيها لمن يعمل بها (اعتقدوها) وعملوا بها في اقامها بحقها قال الله تعالى في حقهم (فآتينا الذين آمنوا بها) بالايمان الصحيح وهو الايمان بمحمد عليه السلام وانقادوا اليها (منهم) اى من هؤلاء (اجرهم) وهو الرضوان وثواب الدار الآخرة (وكثير منهم اى من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة) اى شرع الله في حقهم بعد ان شرعوا لانفسهم باختراعهم هذه العبادة (فاسقون اى خارجون عن الانقياد اليها والقيام بحقها) ولم يؤمنوا بمحمد عليه السلام (ومن لم ينقد اليها) الى هذه العبادة (لم ينقد اليه مشرّعه) اى مشرّع ذلك الشرع وهو الحق فانه لما اعتبره فقد اضاف اليه تعالى فكان اجره على الله (عما يرضيه) من اعطاء الجنة فان الرضوان وثواب الدار الآخرة اجر الانقياد فمن لم ينقد الى الشرع لم ينقد اليه واضع الشرع باعطاء الجنان التي لو انقاد حصلت له تلك الجنان فالمراد بقوله وكثير منهم فاسقون هم الرهبان الذين لم يؤمنوا بمحمد عليه السلام قال بعض العلماء فرض الله عليهم هذه الطريقة بعد اختراعهم واوجبهم على انفسهم وقال بعضهم ذلك كالتطوع من التزمه لله لزمه كالنذر والصحيح عندى انه لايكتب عليهم بعد ذلك فلو ترك واحد منهم هذه الطريقة بعد شروعهم او بعض آدابها

وعمل بالشرع الذي جاء في العامة من عندالله لم يواخذ على ذلك ولكن لم يحصل له الدرجات العالية في الدنيا والآخرة التي هي لعاماهاوليس ذلك كالتطوع بحو الصلاة والصوم ولا كالنذر حتى لزم من التزمه بل هو كمن ذهب الى الكعبة بقصد الزيارة ولم ينذر فاذا رجع بدون شروع بركن من اركانها لم يلزم عليه شئ فطريقتنا هذه كذلك فمن شرع منا الى هذه الطريقة ورجع قبل التكميل وترك العمل مقراً بحقيتها وعمل بالشرع العام فله الاجر بقدر عمله ولا يعاقب على تركه ومن ترك التكميل وتحصيل المعرفة والكمال بعدم طاقة نفسه بالاعمال الشاقه اوللمصالح اللازمة له وتحقق باركان الشرائع وواجباتها وسننها وله اجر غير مقطوع في الدنيا والآخرة فهو كمن عمل في جميع الاوقات (لكن الامر)الارادي (يقتضي الانقياد)من الجانبين وان كان الامر التكليفي يقتضي عدم انقياد المشرّع الى من لم ينقد الى شريعة المشرّع (وبيانه) اى بيان اقتضاء الامر الانقياد (ان المكلف اما منقاد بالموافقة او مخالف فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه) فانه ينقاد اليه مشرّعه كما ينقاد هو اليه (واما المخالف فانه يطلب بخلافه الحاكم عليه) اى يطلب بسبب خلافه الذي يحكم عليه ويمنعه عن الطاعة (من الله احد امرين اما التجاوز والعفو واما الاخذ على ذلك) الخلاف (ولا بد من احدهما لان الامر حق) اى مطابق للواقع (في نفسه)لايخلو من احدهما (وعلى كل حال) اى حال انقياد العبد وعدم انقياده (قد صح انقياد الحق الى عبده لافعاله) اى لافعال العبد (وما هو عليه) اى الذي هو عليه العبد (من الحال) فان العبد وان كان مخالفاً بالامر التكليفي لكنه منقاد لربه من حيث الامر الارادي فيعطي الحق ما طلبه منه بخلافه (فالحال) اى فحال العبد التي تقتضي انقياد الحق باعطاء ماطلبه منه (هو المؤثر) في انقياد الحق الى عبده باعطاء ماطلبه (فمن هنا) اى ومن حصول الانقياد من الطرفين (كان الدين جزاء اى معاوضة بما يسر) وهو الرضاء من الطرفين (وبما لا يسر) وهو عدم الرضاء من الطرفين فيه (فبما يسر رضي الله عنهم ورضوا عنه هذا) اى قوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه (جزاء) ومعاوضة

من الجانبين (بما يسر) وقوله تعالى (ومن يظلم منكم نذقه عذاباً اليماً هذا جزاء بما لا يسر) لانه لا رضاء من الجانبين وقوله تعالى (ويتجاوز عن سيئاتهم هذا جزاء) بما رضوا عنه لا جزاء بما رضي الله عنهم بل جزاء بما لا يرضى الله عنهم فعلى اى حال (فصح ان الدين هو الجزاء كما ان الدين هو الاسلام والاسلام هو عين الانقياد فقد انقاد) الحق باعطاء ما يطلبه العبد (الى ما يسر والى ما لا يسر وهو) اى الانقياد (عين الجزاء هذا) المذكور في بيان معنى الدين وهو ان يكون الدين جزاء ومعاوضة بين الله وبين العبد بانقياد كل منهما الى الآخر فعلى هذا الوجه فالدين منقسم بين العبد والحق بعضه من العبد وبعضه من الحق (لسان الظاهر في هذا الباب) اى في تحقيق معنى الدين يعني يعلم هذه المسئلة اهل الظاهر (واما سره وباطنه) اى واما سر الانسان وباطنه او سر الدين في هذا الباب (فانه) اى فان الدين او الجزاء (تجل) اى ظهور من الممكنات (في مرآة وجود الحق وهو) اى الظهور (عائد) تعالى بالممكنات (فلا يعود على الممكنات من الحق الا ما تعطيه ذواتهم) اى ذوات الممكنات (في احوالها فان لهم) اى للممكنات (في كل حال صورة فتختلف صورهم لاختلاف احوالهم) كالصباوة والشباب والشيخوخة فتختلف في شخص واحد لاختلاف الازمان والاحوال (فيختلف التجلي) في مرآة وجود الحق (لاختلاف الحال) اى لاختلاف حال الممكن (فيقع الاثر) من الحق (في العبد بحسب ما يكون) العبد في حاله (فما اعطاه) اى العبد (الخير) وهو ما يسر (سواه) اى سوى ما اعطاه العبد الحق وكذلك قوله (ولا اعطاه ضد الخير) وهو ما لا يسر (غيره بل هو منعم ذاته ومعذبها فلا يذمن الا نفسه ولا يحمدن الا نفسه فلله الحجة البالغة في علمه بهم اذ العلم يتبع المعلوم) فما اعطاهم الا بعلمهم وما علمهم الا على حسب احوالهم فكان الدين كله للعبد من العبد على هذا الوجه فهو جزاؤه حاصل له من نفسه خيرا او شرا (ثم السر الذي فوق هذا) السر (في مثل) هذه (المسئلة ان الممكنات) ثابتة

(على اصلها من العدم) بيان للأصل (وليس وجود الا وجود الحق) ملتبسا
(بصور احوال ماهي عليه الممكنات في انفسها واعيانها) وهو الحق الخلق وهو
غير الوجود الواجبي (فقد علمت من يتلذذ اومن يتألم) وهو حقيقة الوجود
من حيث تعينه باحوال الممكنات فهو وجوده بمقام العبودية واما
الوجود الواجبي فهو منزه عن التلذذ والتألم وعلى هذا السر الدين
كله لله من الله فالمتلذذ والمتألم في هذا السر هو العبد بعينه كما في الوجهين
الأولين لكن تلذذ العبد وتألمه في هذه الصورة كله من الحق في علم العبد فقوله
هي راجع الى الممكنات قبله والممكنات الثاني بدل منه (و) علمت (ما) اي شئ
اوالذي (يعقب كل حال من الاحوال) ومايعقب كل حال من الاحوال الا
الحال بمعنى يتعاقب كل من الاحوال الاخرى فكان كل منها جزاء للاخرى
فكان الجزاء كله من تجليات الحق وكل مفعول يعقب (وبه) اى وسبب كون
الجزاء يعقب حالا بعد حال (سمى) الجزاء (عقوبة وعقاباً وهو) اى
العقاب (سائغ) جائز بحسب اللغة (في الخير والشر غير أن العرف الشرعى
سماه) اى الجزاء (في الخير ثواباً وفي الشر عقاباً ولهذا) اى ولاجل ان
الجزاء كل حال يعقبه حال اخرى (سمى اوشرح الدين) الذى هو الجزاء
(بالعادة) انما سمى بالعادة (لانه) اى الشان (عاد عليه) اى على العبد
(مايقتضيه ويطلبه حاله) من الجزاء فما فاعل عاد وضمير المفعول في يقتضيه
راجع الى ما و يطلبه تفسير ليقتضيه وحاله فاعل يقتضيه الضمير المجرور راجع
الى العبد فعاد عليه مايطلبه حاله فالمقتضى حال العبد والمقتضى الجزاء فاذاعاد
عليه مايطلبه (فالدين العادة) بهذا المعنى كما ان الجزاء يسمى عقاباً لتحقق
التعقب في مفهومه و(قال الشاعر * كدينك من ام الحويرث قبلها * اى عادتك
ومعقول العادة) اى المفهوم من العادة عقلا (أن يعود الامر بعينه الى حاله)
الاول (وهذا) المعنى المعقول من العادة (ليس) موجود (ثمه) اى في الجزاء
وليس في الوجود (فان العادة) بمقتضى العقل (تكرار) ولاتكرار في التجليات
الالهية فلما توجه أن يقال فاذا لم يكن ثمه تكرار فكيف سمى الدين بالعادة استدرك

بقوله (لكن العادة) وهى عود الشئ الى ما كان عليه من اول حاله (حقيقة واحدة معقولة) اى ثابتة فى العقل لا تعدد فى نفس تلك الحقيقة (والتشابه) اى التعدد (فى الصور) الحسية (موجود) واستدل عليه بقوله (فنحن نعلم ان زيدا عين عمرو فى الانسانية وما عادت الانسانية اذلو عادت لتكثرت) الانسانية (وهى حقيقة واحدة والواحد لا يتكثر فى نفسه ونعلم ان زيداً ليس عين عمرو فى الشخصية وشخص زيد ليس شخص عمرو مع تحقيق وجود الشخصية بما هى شخصيته) اى مع وجود سبب الشخصية وهو الانسانية (فى الاثنين زيد وعمرو فنقول فى الحس عادت) الانسانية (لهذا الشبه) وهو المثلية بالعود فى وجود الانسانية فى الاثنين (ونقول فى الحكم الصحيح لم تعد) الانسانية (فما) اى فليس (ثمه) اى فى الجزاء (عادة بوجه) لعدم التكرر والمغايرة فى نفس الامر (وثمه عادة بوجه) اى من حيث ان الحال الثانى مثل الحال الاول فى الحس (كما ان ثمه جزاء بوجه وما ثمه جزاء بوجه فان الجزاء ايضا) اى كالعادة حال حاصل (فى الممكن من احوال الممكن) بيان لحال فجاز فيه الوجهان فمن حيث انه يوجب الحال الاول للحال الثانى ثبت فيه الجزاء والعود ومن حيث انه حال اخر لعين الممكن ما ثمه فيه جزاء فلما فرغ عن بيان الفائدة الموعودة بقوله وسابسط ذلك ان شاء الله ما تقع به الفائدة اراد ان يبين اختصاص الفائدة بنفسه بحيث لا تقع هذه الفائدة من العلماء بالله لا وليه ولا نبيه الا به فهذه المسئلة مما تفرد به لذلك قال (وهذه مسئلة اغفلها علماء هذا الشان) اى الفن * ولما اوهم ظاهر كلامه نسبة الجهل اليهم وهى نوع من المذمة التى لا تليق بهذا الكامل بل هو كذب لعلمهم بهذه المسئلة فسر لدفع هذا لاحتمال الغير المرضى بقوله (اى اغفلوا ايضاحها على ما ينبغى) حتى تقع الفائدة التى تقع بايضاحى هذا فدل هذا الكلام على وقوع الايضاح منهم لكن لا على ما ينبغى وأكد تفسيره بقوله (لا انهم جهلوا هذه المسئلة) فلما نسب الغفلة عن الايضاح اليهم والايضاح الى نفسه دل ظاهر كلامه

على ترجيح نفسه عليهم بنسبة النقص اليهم والكمال اليه وهو لايليق بهذا المرشد الاكمل فدفع هذا التوهم مع بيان بعض احوال المسئلة بقوله (فانها) اى هذه المسئلة (من جملة سر القدر المتحكم فى الخلائق) فالخلائق تحت حكومته فحكمت هذه المسئلة عليهم عن ايضاحها فى الغفلة فغفلوه فان الغفلة عن ايضاح المسئلة حال من احوال عينهم الثابتة فالايضاح حال من احوالى فحكم على بالايضاح فاوضحت فحينئذ قدثبت الاستواء بينه وبينهم فى هذه المسئلة فى اتباع حكمها فقوله فانها من سر القدر المتحكم فى الخلائق جاء لبيان عذرهم فى غفلتهم* ولما بين ان الدين هو حال الممكن شرع فى بيان احوال خادم الدين وهو الرسل عليهم السلام وورثتهم (واعلم انه كما يقال فى الطبيب أنه خادم الطبيعة كذلك يقال فى الرسل والورثة انهم خادموا الامر الالهى فى العموم) اى فى حق عامة الخلق (وهم فى نفس الامر خادموا احوال الممكنات) لان الله لا يأمر العبد الاما طلبه العبد منه من احوال عينه الثابتة (وخدمتهم من جملة احوالهم التى هم عليها فى حال ثبوت اعيانهم فانظر ما اعجب هذا) كيف يكون الاشرف خادماً وهو الرسل وورثتهم للاخس وهو من دونهم* ولما اجمل خادم الطبيعة وخادم الامر الالهى اراد أن يفصل حتى يتبين ماهو المقصود فقال (الا) استثناء منقطع اى لكن (ان الخادم المطلوب هنا) سواء كان خادم الطبيعة او خادم الامر الالهى (انما هو واقف) اى ثابت (عند مرسوم) اى عند امر (مخدومه اما بالحال او بالقول) متعلق بمرسوم يعنى ان المراد بالخادم هو الثابت فى خدمة مخدومه بامر مخدومه اليه لخدمة نفسه بالحال اوبالقال كيف لا يكون المراد من الخادم المذكور ماقلنا (فان الطبيب انما يصح ان يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها) وماهذا المشى الا وهو وقوف الطبيب عند امر الطبيعة فظهر أن قوله كما يقال فى الطبيب انه خادم الطبيعة انما يصح لو كان الطبيب خادماً للطبيعة بحكم الطبيعة عليه فاذا لم يمش الطبيب بحكم المساعدة لها لم يكن خادماً لها (فان الطبيعة قد اعطت فى جسم المريض مزاجاً خاصاً به) اى بسبب ذلك المزاج (يسمى) الجسم (مريضاً ولو ساعدها الطبيب) اى الطبيعة فى ذلك

المزاج الخاص (خدمة لزاد) الجسم المريض (فى كمية المرض بها) اى بسبب الخدمة (ايضاً) كما زاد مزاجاً خاصاً باعطاء الطبيعة والمراد الطبيعة ملكوت الجسم فلم يساعد الطبيب الطبيعة فى المرض بل يمنعها عن المرض (وانما ردعها) اى وانما يمنع الطبيب الطبيعة عن المرض بمباشرته بما يزيل به المرض (طلباً للصحة) اى لصحة جسم المريض (والصحة) للجسم المريض تحصل (من الطبيعة ايضاً) كما يحصل المرض منها (بانشاء مزاج آخر) وهو المزاج الصحيح (يخالف هذا المزاج) المريض (فاذن) اى فعلى تقدير عدم مساعدة الطبيب الطبيعة فى الجسم المريض (ليس الطبيب بخادم للطبيعة) مطلقا بل خادماً من وجه وغير خادم من وجه (وانما هو خادم لها) اى وانما كان الطبيب خادماً للطبيعة (من حيث انه لا يصلح جسم المريض ولا يغير هذا المزاج)المريض من المرض لى الصحة (الا بالطبيعة) اى الا بامر الطبيعة له بلسان الحال (ايضاً) كما ان عدم التغيير من المرض الى الصحة لا يكون الا بالمساعدة للطبيعة فحكم الطبيعة بلسان الحال على الطبيب بالامرين دفع المرض والمساعدة فيه فلا بد ان يقع عند الطبيب ماهو الاصلح فى حق جسم المريض (ففى حقها) اى فالطبيب فى حق الطبيعة (يسعى من وجه خاص) وهو اصلاح جسم المريض (غير عام) تأكيد لوجه خاص (لان العموم لا يصح فى مثل هذه المسئلة) والا يؤدى الى اجتماع النقيضين فاذا كان الامر كذلك (فالطبيب خادم) للطبيعة من حيث الاصلاح (لا خادم) بحكم عدم المساعدة، فلما فرغ عن بيان احوال الطبيب سرع فى بيان ماهو المقصود الاصلى الواجب عليه بقوله (كذلك) اى كالطبيب الخادم للطبيعة (الرسل والورثة فى خدمة) امر (الحق والحق على وجهين) وقوله (فى الحكم) اى فى الامر يتعلق بالحق وقوله (فى احوال المكلفين) يتعلق بالحكم (فيجرى الامر) اى فيصدر ما امره الحق العبد (من العبد بحسب ما) اى باعتبار الذى (تقتضيه ارادة الحق ويتعلق ارادة الحق به) اى وقوع ذلك المراد من العبد (بحسب ما يقتضى به علم الحق ويتعلق علم الحق به على حسب ما اعطاه المعلوم من ذاته) فاذا وافق

(الامر)

الامر الالهى بالارادة وقع المأمور به من المكلف فيقال فى حقه المطيع فاذا لم يوافق الامر التكليفى الامر الارادى فى الوقوع لم يقع الامر التكليفى من المأمور فيقال فى حقه العاصى فاذا كان ارادته تعالى تابعة لعلمه وعلمه تابعاً لمعلومه (فما ظهر) اى فما يوجد كل معلوم فى الخارج (الا بصورته) التى هو عليها فى علم الله تعالى فاذا كان الامر الالهى على وجهين (فالرسول والوارث خادم الامر الالهى) التكليفى قوله (بالارادة) يتعلق بخادم اى تعلق ارادته تعالى فى علمه الازلى بان الرسول خادم اى مبلغ للامر الالهى الى المكلف سواء وقع ذلك الامر من العبد المكلف اولا (لاخادم الارادة) والالساعد الفاسق فى فسقه ولم يكن كذلك فاذا كان الرسول خادماً للامر الالهى بالارادة لاخادم للارادة (فهو) اى الرسول (يردّ) ماصدر من العبد بما يخالف الامر الالهى (عليه) اى على المكلف (به) اى بالامر الالهى ولا يقبل منه الفعل الذى يخالف الامر التكليفى مع انه لا يكون الا بارادة الله تعالى ولو خدم الارادة لما يردّ هذا الفعل منه فان الله يأمره ان يخدم الامر الالهى بان يردّ ما يخالف الامر الالهى على صاحبه فهو مأمور بردّ المنكر عليه والمعروف اليه (طلبا لسعادة المكلف) وهى الاصلح فى حقه فاذا ردّ ماوقع من العبد بالارادة فلا يخدم الارادة (فلو خدم الارادة الالهية مانصح) الخلق بل يتركهم على حالهم لانه المراد وقوعه (ومانصح الا بها اعنى بالارادة) اى الا بالارادة المتعلقة بالنصيحة مطلقا سواء طابقت الارادة اولا لذلك كانت الدعوة عاما فى السعيد والشقى ولم يزل النبى عن دعوة احد وان علم منه عدم قبول الدعوة مالم يأت البرهان من عند الله القاطع عن الدعوة فى حقه لانه ماعليه الا التبليغ والنصيحة فى حق العامة (فالرسول والوارث طبيب اخروىّ للنفوس منقاد لامر الله حين امره) لتبليغ احكامه للناس (فينظر) بنور الله (فى امره) اى فى امر الحق الى الرسول ليبلغه الى عباده ويعلم حكمة امره (وينظر فى ارادته تعالى) ويعلم حكمة ارادته بذلك النور (فيراه) اى الحق بسبب علمه هذين الامرين (قد امره) اى المكلف (بما يخالف

ارادته و) الحال (لايكون الاما يريد) الحق (ولهذا) اى ولاجل ان لايكون الا مايريد الحق (كان) اى وجد (الامر) الالهى لانه المراد وقوعه من الله (فاراد الامر) اى فاراد وقوع الامر وهو التكاليف الشرعية (فوقع وما اراد وقوع ماامر به) اى وقوع المأمور به (بالمأمور) متعلق بما امر به وهو الرسول اذ بواسطته يأمر المكلف (فلم يقع) المأمور به بالامر (من المأمور) وهو المكلف فاراد الحق وقوع الامر من الرسول وهو التبليغ الى المأمور فوقع الامر منه ولم يرد وقوع المأمور به من المأمور فلم يقع كما فى ابى جهل فان مراد الله وقوع الامر فى حقه وكونه مخاطباً بالاحكام الشرعية بلسان النبى فوقع لانه مراد الله لابد وقوعه ولم يقع المأمور به وهو قبوله حكم الله لانه ما اراد الله وقوعه منه فوقوع الامر له وعدم وقوع المأمور به منه من جملة عينه الثابتة فلله الحجة البالغة فاذا اراد وقوع المأمور به وقع كلاهما فالله تعالى قد يأمر ويريد ضد المأمور به فيوجد الامر ولم يوجد المأمور به وقد يأمر ويريد المأمور به فيوجد كلاهما وكل ذلك من احوال عين المكلف (فسمى) اى فاذا امر ولم يقع المأمور به سمى (مخالفة ومعصية فالرسول مبلغ) للامر الى عباد الله خالف ذلك الامر الارادة اولم يخالف فما عليه الا وقوع الامر لاوقوع المأمور به من الامور (ولهذا) اى ولاجل ان الله تعالى قد يأمر عباده بما يخالف ارادته فلم يقع المأمور به (قال) الرسول عليه السلام (شيبتنى هود واخواتها لما تحوى) اى تشتمل (عليه) الضمير راجع الى ما (من قوله فاستقم كما امرت فشيبه) قوله تعالى (كما امرت فانه) اى الرسول (لايدرى) اى لايعلم (هل امر بما يوافق الارادة فيقع) المأمور به فيكون مطيعاً لله تعالى (اوبما يخالف الارادة فلا يقع) فيكون خارجاً عن طاعة الله فما شيبه الا تردده بين هذين الامرين اللذين يوجب اشد الخوف والخشية من الله تعالى (ولايعرف احد حكم الارادة) لكونها من سر القدر (الابعد وقوع المراد الامن كشف الله عين بصيرته

(فادرك)

فادرك اعيان الممكنات فى حال ثبوتها على ماهى عليه فيحكم) الارادة قبل وقوع المراد (عند ذلك) اى عند ادراكه (بما) اى بسبب الذى (يراه) عن كشف الهى (وهذا) العلم (قديكون لآحاد الناس) وهم الانبياء وبعض الاولياء (فى اوقات) اى فى وقت (لايكون مستصحبا) لجميع الاوقات ويدل على ذلك قوله تعالى لنبيه عليه السلام (قل ماادرى مايفعل بى ولا بكم) اى ماعلم ارادة الله قبل وقوع المراد (فصرح) الحق (بالحجاب) فعلمنا منه ان هذا الكشف لايكون مستصحباً فى حق الرسول فضلا عن غيره وانما لايستصحب فى الرسول فانه عليه السلام من حيث نشأته العنصرية لايدوم له هذا الكشف واخذ بعض الشارحين قوله فصرح على صيغة الامر وان كان له وجه لكن الاوجه كونه على صيغة الماضى (وليس المقصود) بالاطلاع حكم الارادة (الا أن يطلع) احد (فى امر خاص لاغير) لانه ليس فى وسع احد أن يطلع جميع معلومات الله من الممكنات

فص حكمة نورية فى كلمة يوسفية

(فص حكمة نورية) اى العلوم المنسوبة الى النور مودعة (فى كلمة يوسفية) اى فى روح ذلك النبى ع م (هذه الحكمة النورية) مبتدأ (انبساط نورها) مبتدأ ثان الضمير يرجع الى الحكمة (على حضرة الخيال) خبر والجملة خبر المبتداء الاول اى هذه الحكمة النورية التى فى كلمة يوسفية ينبسط نورها على حضرة المنام فيرى بسبب هذا النور رؤيا صادقة (وهو) اى انبساط النور على حضرة الخيال (اول مبادى) اول منشأ ظهور (الوحى الالهى فى اهل العناية) اى فى حق الانبياء فاول الوحى الرؤيا الصادقة وسبب ظهورها انبساط النور على حضرة الخيال واورد على ذلك دليلاً قول عائشة رضى الله عنها فقال (تقول عائشة) رضى الله عنها (اول مابدئ به) اى اول ما ظهر به (رسول الله) صلى الله عليه وسلم (من الوحى الرؤيا الصادقة فكان) رسول الله عليه السلام (لايرى رؤيا الا خرجت) اى ظهرت تلك الرؤيا فى الحس

(مثل فلق الصبح) في الظهور هذا من قول عائشة رضي الله عنها (تقول) اي عائشة (لاخفاء بها) في صدقها هذا كلام الشيخ تفسير لقول عائشة رضي الله عنها (والى هنا بلغ علمها لاغير) وليس الامر على ما علمت العائشة (فكان المدة له) اي لرسول الله ع م (في ذلك) الوحي (ستة اشهر ثم جاءه الملك) هذا قول عائشة رضي الله عنه قالته في حق رسول الله عليه السلام (وما علمت) عائشة رضي الله عنها (ان رسول الله عليه السلام قد قال ان الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وكل ما يرى) رسول الله عليه السلام (في حال النوم) وهو اليقظة في العرف العام التي عبر عنها رسول الله عليه السلام بقوله الناس نيام (فهو) اي كل ما يرى فيه (من ذلك القبيل) اي من قبيل ما رآه رسول الله عليه السلام في ستة اشهر من الرؤيا الصادقة فما رأى الملك الا من حضرة الخيال كالرؤيا الصادقة (وان اختلف الاحوال) على الرائي باليقظة والنوم (فمضى) عمره في الوحي (قولها) اي في قول عائشة في منام بالرؤيا الصادقة (ستة اشهر) ومضى بعد ذلك عمره في الوحي بمجيء الملك في اليقظة لا في المنام فما رأى الملك من حضرة الخيال في قولها بل من حضرة الشهادة وليس الامر كما قالت العائشة (بل) مضى (عمره كله في الدنيا) في الوحي (بتلك المثابة) اي بمثابة ستة اشهر في كون الوحي في المنام فاذا مضى عمره في الوحي بتلك المثابة فوحيه كله انما هو منام في منام او فعمره كله في الوحي كله (انما هو منام في منام) فالمنام الاول هو حضرة الخيال والثاني قوله عليه السلام الناس نيام وهو اليقظة فكان عمره كله في الوحي في نيام مثل ما قالت العائشة ستة اشهر فما ورد الوحي اليه الا من قبيل المنام في المنام (وكل ما ورد من هذا القبيل) اي من قبيل المنام في المنام (فهو المسمى عالم الخيال) فكان الوحي كلها سواء كان بالرؤيا الصادقة او الملك او بغيرها سواء سمي نائما كما في الرؤيا اولم يسم كما في غيرها من عالم الخيال (ولهذا) اي ولاجل كون كل ما ورد من قبيل المنام في المنام من حضرة الخيال (يعبر) بالتشديد على البناء للمفعول (اي الامر الذي هو في نفسه على

صورة كذا ظهر) للنائم (في صورة غيرها) اى غير صورته في نفسه (فيجوز) اى
فيعبر (العابر من هذه الصورة التي ابصرها النائم الى صورة ما هو
الامر عليه) في نفسه (ان اصاب) العابر (كظهور العلم) لرسول الله
عليه السلام في منامه (في صورة اللبن فعبر) اى جاز رسول الله
عليه السلام (في التأويل من صورة اللبن الى صورة العلم فتأول) رسول الله
عليه السلام (اى قال مآل هذه الصورة اللبنية) وهي التي ابصرها رسول الله
عليه السلام (الى صورة العلم) التي لم يبصرها رسول الله (ثم انه عليه السلام
كان اذا اوحى اليه) بدون تمثل الملك (اخذ عن المحسوسات المعتادة) اى
عن محسوساته المعتادة له (فسجى) بالتشديد اى فستر عن المحسوسات المعتادة
(وغاب عن الحاضرين عنده) بدخوله في حضرة الغيب (فاذا سرى) بالتشديد
اى رفع (عنه) ما به غاب عن الحاضرين (رد) الى المحسوسات المعتادة (فما ادركه)
اى الامر حين غيبته عن الحس (الا في حضرة الخيال الا انه لا يسمى)
رسول الله (نائما) في ذلك الوقت (وكذلك اذا تمثل له الملك) اى اذا جاءه الملك
للوحي فتمثل له (رجلا فذلك) الملك الظاهر له بصفة الرجل (من حضرة
الخيال) فما رآه رسول الله عليه السلام والاصحاب رضوان الله عليهم الا من حضرة
الخيال لا من حضرة الشهادة وانما كان ذلك الملك من حضرة الخيال (فانه) اى فان
ذلك الملك (ليس برجل في نفسه وانما هو) في الحقيقة (ملك فدخل في صورة
انسان) فظهر له للوحي (فعبره الناظر العارف) حقيقة الحال وهو الرسول
(حتى وصل الى صورته الحقيقية) وهي صورة الملكية (فقال هذا جبرائيل
اتاكم يعلمكم) امر (دينكم) فهذا حكم التعبير (و) الحال (قد قال) عليه السلام
(لهم) اى لاصحابه الذين منعوا دخول الرجل عليه (ردوا علي الرجل
فسماه بالرجل من اجل) اى بسبب (الصورة التي ظهر لهم) اى ظهر
جبرائيل لاصحابه الحاضرين في ذلك المجلس (فيها) اى في صورة الرجل (ثم
قال) بعد قوله ردوا علي الرجل (هذا جبرائيل فاعتبر الصورة التي مآل هذا الرجل

المتخيل اليها فهو صادق فى المقالتين) هذا جبرائيل ورد واعلى الرجل (صدق) فى تسمية الرجل (للعين) اى لاجل البصر الذى كان موضعه (فى العين الحسية) فان العين يطلق على البصر وعلى موضعه فان الحاضرين لاينظرون اليه الا بالبصر الذى كان موضعه فى عين رؤسهم لابالبصر الذى كان فى قلوبهم ولو ادركوا بذلك لقالوا هذا جبرائيل كما قال الرسول عليه السلام فما يسمى هذا العين الا بالرجل فصدق الرسول عليه السلام فى قوله لاجل هذا العين فهو معنى قوله فسماه بالرجل من اجل الصورة التى ظهر لهم فهو حكم من الرسول عليه السلام بحسب العين الحسية أو معناه صدق للعين اى لعين الرجل (وصدق فى) قوله (ان هذا جبرائيل فانه جبرائيل) فى نفسه (بلاشك*) ولما فرغ عن بيان حال محمد عليه السلام فى الرؤيا والوحى شرع فى بيان حال يوسف عليه السلام فى رؤياه ليظهر الفرق بينهما فى رتب العلم فى الرؤيا بقوله (وقال يوسف) عليه السلام (انى رأيت احد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين فرآى اخوته فى صورة الكوكب ورآى اباه وخالته فى صورة الشمس والقمر هذا) اى ادراك هذه الاشياء (من جهة يوسف ع م) فقط لامن جهة المرئى (ولوكان) هذا الادراك (من جهة المرئى لكان ظهور اخوته فى صورة الكواكب وظهور ابيه وخالته فى صورة الشمس والقمر مراداً لهم) ولم يكن لهم هذا الظهور مراداً والالكان لهم علم بما رآه يوسف ع م ولم يكن لهم علم بما رآه يوسف (فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف ع م كان الادراك من جهة يوسف فى خزانة خياله) لامن المرئى فان ادراك مافى خزانة الخيال قد يكون من الرائى والمرئى معاً كظهور جبرائيل للنبي فان جبرئيل علم بما رآه محمد عليه السلام فكان الادراك واقعاً منهما بخلاف يوسف ع م مع اخوته (وعلم ذلك يعقوب) عليه السلام اى عدم علمهم بما رآه يوسف ع م (حين قصها عليه) اى حين قص الرؤيا على يعقوب (فقال يابنى لاتقصص رؤياك على اخوتك) لئلا يطلعوا على رؤياك فانهم لو اطلعوا رؤياك لعلموا تفوقك عليهم (فيكيدوا لك كيداً)

(اى)

اى فيحتالوا لاهلاكك حيلة (ثم برأ بنيه عن ذلك الكيد والحقه بالشيطان) اى بعد اسناد ذلك الكيد الى بنيه اسند الى الشيطان لان كيدهم باغوائه واضلاله (وليس) الحاق الكيد بالشيطان (الاعين الكيد) من يعقوب مع يوسف عليهما السلام لئلا يبقى عداوة اخوته فى قلبه فانه لما اسند الكيد الى بنيه علم يوسف عليه السلام ان اخوته عدو له فوقع فى قلب يوسف عليه السلام عداوة اخوته فعلم يعقوب عليه السلام ذلك من يوسف عليه السلام فالحق الكيد بالشيطان لدفع ذلك من يوسف عليه السلام (فقال ان الشيطان للانسان عدو مبين اى ظاهر العداوة) فعلم يوسف عليه السلام من ذلك ان اخوته ليسوا عدواً له بل عدوه الشيطان فكان هذا الكلام من يعقوب عليه السلام عين الكيد مع يوسف عليه السلام حتى لا يزول عن قلبه محبة الاخوة مع بقاء الاحتراز وهو قوله لا تقصص فراد يعقوب عليه السلام اثبات محبتهم فى قلبه مع حفظه يوسف عليه السلام عن كيدهم وانما قال الحق الكيد مع ان الملحق العداوة لا الكيد لكون العداوة سبباً للكيد فالحاق العداوة الحاقة (ثم قال يوسف عليه السلام بعد ذلك) اى بعد ظهور هذه الاشياء له (فى آخر الامر) وهو وقت لقائه الى ابيه وخالته واخوته (هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقا اى اظهرها فى الحس بعد ما كانت فى صورة الخيال) فلم يعلم تأويل رؤياه الا بعد وجودها فى الحس ففرق بين الصورة الخيالية والحسية ولم يجعل الخيالية من المحسوسات والمحسوسات من الخيالية وليس الامر كذلك بل كلها خيالية حسية (فقال له النبى محمد) عليه السلام اى للحس الذى لم يجعله يوسف عليه السلام من الخيال (الناس نيام) فجعله محمد عليه السلام من الخيال (فكان قول يوسف) عليه السلام فى ادراك محمد عليه السلام (قد جعلها ربى حقا بمنزلة من رآى فى نومه انه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها ولم يعلم) هذا الشخص (انه) اى الشان موجود (فى النوم) قوله (عينه) بالجر تأكيد للنوم (مابرح) اى مازال عن النوم (فاذا استيقظ يقول رأيت كذا ورأيت كانى استيقظت واولتها بكذا هذا) اى قول يوسف عليه السلام

قد جعلها ربي حقا (مثل ذلك) الشخص في كونه مناماً في منام (فانظر كم بين ادراك محمد عليه السلام و بين ادراك يوسف عليه السلام في آخر امره حين قال هذا تأويل رؤياي من قبل قدجعلها ربي حقا معناه) اى معنى قوله حقا (حسا اى محسوسا وما كان) ذلك المرئى في حضرة الخيال قبل قوله حقا اى محسوساً (الا محسوسا فان الخيال لايعطى ابدا الاالمحسوسات) قوله (غير ذلك) مبتدأ (ليس له) خبره فالجملة تأكيد لقوله فان الخيال لايعطى أبدا الا المحسوسات اى ليس للخيال اعطاء غير المحسوسات ولم يعلم يوسف عليه السلام كاعلم محمد عليه السلام فقال ان الكون كله خيال وما يعطى الخيال الا المحسوسات (فانظر ما اشرف علم ورثة محمد) عليه السلام كيف يطلعون هذه الاسرار فان هذه مسئلة دقيقة في الفن لا يطلعها الاورثة محمد عليه السلام وفيه تعظيم شان محمد عليه السلام والمراد من الورثة وان اتى بالجمع نفسه قدس سره لان هذا العلم لايظهر من احد من العلماء بالله قبله (وسابسط القول) اى وسنفصل القول المجمل المذكور في هذه الحضرة الخيالية فاللام اشارة الى القوم المذكور فيما سبق لبيان حضرة الخيال وسابسط وعد الى تفصيل ما اجمله في حضرة الخيال فقوله (في هذه الحضرة) متعلق بالقول * ولما كان حضرة الخيال في روحانية يوسف عليه السلام قال (بلسان يوسف) عليه السلام* ولما كان نفسه قدس سره وارثا للولاية الخاصة المحمدية قال (المحمدى) لانه اذا كان قائما بالولاية الخاصة المحمدية كان جامعا لجميع ولاية الانبياء فكان قائلا بلسان موسى المحمدى عليه السلام وبلسان عيسى المحمدى عليه السلام فالمراد بلسان يوسف المحمدى عليه السلام نفسه (ما) موصول صفة لمحذوف اى سابسط البسط الذى (تقف) اى تطلع عليه (ان شاء الله تعالى) او بدلا من القول او موصوفة بمعنى بسطا تقف به على علم ورثة محمد عليه السلام * ولما بين حضرة الخيال بالنسبة الى الرؤيا فهى بهذا الاعتبار عالم خاص كما ذكر وغيره من العوالم ليس بخيال شرع في بيان ان العالم كله خيال فقال (فنقول اعلم ان المقول عليه سوى الحق او مسمى العالم هو) اى مسمى العالم (بالنسبة الى

(الحق)

الحق كالظل للشخص) فكما ان الظل معدوم فى نفسه موجود بالشخص كذلك العالم معدوم فى نفسه موجود بالحق (فهو) اى العالم (ظل الله فهو) اى ظل الله (عين نسبة الوجود الى العالم) فاذا كان ظل الله هو عين العالم فلابد فى ظهور العالم كل مالابد فى ظهور ظل العالم بحسب مايناسب الظهور وانما كان ظل الله عين نسبة ظل العالم الى العالم (لان الظل) اى ظل العالم (موجود بلاشك فى الحس ولكن اذا كان ثمه) اى فى الحس (من يظهر فيه ذلك الظل حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل معقولا غير موجود فى الحس بل يكون بالقوة فى ذات الشخص المنسوب اليه الظل) ولابد ايضاً من النور ليدرك به ولم يذكره اكتفاء بذكره بعده (فمحل ظهور هذا الظل الالهى المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات عليها امتداد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ماامتد عليه من وجود هذا الذات) التى يمتد الوجود عليها فاعيان الممكنات ليست من العالم بل محل ظهور العالم فالاعيان لاتظهر ابداً من هذا الوجه فلا يمتد ظلال الابحسب اقتضاء المحل (ولكن باسمه النور) اى لكن بمظهر اسم النور وهو الشمس (وقع الادراك) اى وانبساط نور الشمس على العالم يدرك العالم وهو ظل الالهى (وامتد هذا الظل على اعيان الممكنات) قوله (فى صورة) متعلق بامتداد (الغيب المجهول) وهو الذى يعلم لنا بالمجهولية فصار معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه كشبح تراه من بعيد وهو معلوم لنا بالصورة الشبحية ومجهول لنا بالكيفية والحقيقة فانه لانعرف انه انسان ام غيره كذلك العالم معلوم لنا حيث انه ظل الله ومجهول لنا من حيث الحقيقة فان حقيقته راجعة الى حقيقة الحق وامتداد الظل عليها ظهوره فيها على حسب ما هى عليه من الاحوال فكان صورة الظل صورة غيب المجهول فان اعيان الممكنات معدومة فى الخارج فكانت مختفية عنا بالظلمة العدمية واستدل على ما فى الغيب بما فى الشهادة تسهيلا للطالبين بقوله (الاترى الظلال تضرب الى السواد تشير الى مافيها) اى فى انفس الظلال (من الخفاء) وانما كان الخفاء فى الظلال (لبعد المناسبة بينها)

اى بين الظلال (وبين اشخاص من هى) اى الاشخاص (ظل له) اى للحق فمن عبارة عن الحق والاشخاص العالم فاذا ثبت فى ظلالنا الخفاء لبعد المناسبة بيننا وبين ظلالنا ثبت فى العالم الخفاء لبعد المناسبة بينه وبين من هو ظل له فان من اتصف بالعبودية بعيد عن من اتصف بالربوبية فاذا كان العالم فى صورة الغيب المجهول فلا يعلم العالم من كل الوجوه فلا يعلم الحق من كل الوجوه (وان) وصل (كان الشخص ابيض فظله بهذه المثابة) اى يضرب الى السواد واستدل على ان البعد سبب للخفاء بشهادة الوجود الخارجى على طريق التمثيل بقوله (الا ترى الجبال اذا بعدت عن بصر الناظر يظهر سوادا وقد تكون فى اعيانها على غير ما يدركها الحس من اللونية وليس ثمه علة) للسواد (الا البعد وكزرقة السماء فهذا ما انتجه البعد فى الحس فى الاجسام غير النيرة وكذلك اعيان الممكنات ليست نيرة لانها معدومة) فوقع الخفاء فى صورتها وهى ظل الله وهو العالم (وان) وصل (اتصفت بالثبوت لكن لم تتصف بالوجود الخارجى اذ الوجود نور) لا يجتمع مع الظلمة بخلاف الثبوت فانه ليست بنور يجتمع مع الظلمة وهى العدم فظهر الفرق بين الثبوت والوجود (غير أن الاجسام النيرة يعطى فيها البعد للحس صغرا فهذا) اى الصغر (تأثير آخر للبعد) يعطيه فى الاجسام النيرة (فلا يدركها الحس) اى الاجسام النيرة (الاصغيرة الحجم) (و) الحال (هى) اى الاجسام (فى اعيانها) اى فى وجودها الخارجى (كبيرة عن ذلك القدر واكبر كميات كما يعلم بالدليل ان الشمس مثل الارض فى الجرم مائة وستين مرة وربع وثمن مرة وهى فى الحس على قدر جرم الترس مثلا وهذا اثر البعد ايضا) فلما كان البعد علة للخفاء لزم ان يمتد الظل على الاعيان فى صورة الغيب المجهول فاذا امتد فى صورة الغيب المجهول (فما يعلم من العالم) وهو ظل الله (الا قدر ما يعلم من الظلال) اى من ظلال العالم ومايجهل من العالم الاقدر مايجهل من الظلال ومايعلم من الحق الاقدر مايعلم من العالم (ويجهل من الحق على قدر مايجهل من الشخص

الذى عنه) اى عن ذلك الشخص (كان) اى وجل (ذلك الظل) وهو ظل العالم فاذا كان الامر كذلك (فمن حيث هو) اى العالم (ظل له) اى للحق (يعلم) الحق للعلم بالظل من هذا الوجه فيعلم من الحق بهذا المقدار (ومن حيث ما) زائدة للتأكيد (يجهل ما) موصوله قائم مقام فاعل يجهل (فى ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتدّ عنه) ذلك الظل (يجهل من الحق فلذلك) اى فلاجل ان الظل معلوم من وجه (نقول ان الحق معلوم لنا من وجه) لكون ظله معلوماً لنا من وجه (ومجهول لنا من وجه) لكونه ظله مجهولا لنا من وجه ويدل على ان العالم اى الوجود الخارجى ظل الٓهى ممتد على اعيان الممكنات قوله تعالى (الم تر الى ربك كيف مدّ الظل) اى كيف بسط الوجود الخارجى وهو العالم (ولو شاء) عدم مده (لجعله) اى لجعل ذلك الظل (ساكناً اى يكون فيه) اى فى وجود الحق (بالقوة) كظل الشخص فى وجوده اذا لم يكن ثمه من يظهر فيه يعنى (يقول) الله (ما كان الحق ليتجلى للممكنات) على طريق قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم (حتى يظهر الظل) يعنى انما يتجلى الله للممكنات كى يظهر الظل فلولا تجلى الحق للممكنات لم يظهر الظل (فيكون الظل كما بقى) الآن (من الممكنات التى ما ظهر لها عين فى الوجود) الخارجى ويدل على وقوع الادراك باسمه النور قوله تعالى (ثم) اى بعد مد الظل (جعلنا الشمس عليه) اى على ذلك الظل (دليلا) ليدرك به ذلك الظل (وهو) اى الدليل (اسمه النور) اى مظهره (الذى قلناه) بقولنا لكن باسمه النور وقع الادراك (ويشهد له) اى لكون النور دليلاً (الحس فان الظلال لا تكون لها عين) اى وجود فى الخارج (بعدم النور) كما فى الليل المظلمة (ثم قبضناه) اى ذلك الظل بقبض انور الذى دل عليه (الينا قبضاً يسيرا) يعنى لا يعسر علينا قبضه كما لا يعسر مده (وانما قبضه اليه لانه ظله فمنه ظهر فاليه يرجع) واليه يرجع (الامر كله) فى القيمة الكبرى لان جميع الامور

ظلاله والظل لايرجع اذا رجع الا الى صاحبه * ولماحقق ان العالم كله ظل الحق اراد ان يبين أن العالم من اىّ جهة امتاز عن الحق ومن اىّ جهة اتحد معه فقال (فهو) اى وجود العالم (هو) اى عين وجود الحق من وجه (لاغيره) فاذا كان وجود العالم عين الحق من وجه (فكل ماتدركه) انت من العالم (فهو) اى ماتدركه هو (وجود الحق) المنبسط (فى اعيان الممكنات) فهذا الاتحاد اتحاد العبد مع الحق فى جهة خاصة كاتحاده معه فى حقيقة العلم والحياة وغير ذلك واشار الى جهة الاتحاد بقوله (فمن حيث ان هوية الحق) ظاهرة فيه (هو) اى ماتدركه (وجوده) اى عين وجود الحق فان عكس الشئ عين ذلك الشئ من وجه (ومن حيث ان اختلاف الصور) واقع (فيه) اى فى كل ماتدركه (هو) اى ماتدركه (اعيان الممكنات فكما لايزول عنه) اى عن العالم (باختلاف الصور فيه اسم الظل كذلك لايزول عنه باختلاف الصور اسم العالم اواسم سوى الحق) فيمتاز بهذا الوجه عن الحق لتنزه الحق عن الحدوث والامكان وغير ذلك من النقائص الامكانية (فمن حيث احدية كونه) اى كون العالم (ظلاهو الحق) اى هو الموصوف بالواحد الأحد (لانه) اى لان الحق اولان الظل (الواحد الأحد ومن حيث كثرة الصور هو العالم) فلا يظهر الفرق للناظر الى هذه المرتبة الاحدية فلا يطلق عليه من هذا الوجه اسم العالم وسوى لكن بين احدية الحق وبين احدية العالم فرق فى نفس الامر فان احدية الحق احدية ذاتية منزهة عن تعين الكثرة ولايتعين اصلا بتعين الكثرة ولابعدم تعين الكثرة واما احدية العالم فانه عبارة عن عدم اعتبار تعين الكثرة فتعين احدية العالم بعدم تعين الكثرة كما اذا قطعت النظر عن التشخص الزيدى بقى فى نظرك الانسان فهذا احدية الزيد لااحدية حقيقة الانسان فان ذلك قدعرض عليه التعين فزال فبقى متعينا بزوال التعين لانه لا يزول عن احدية العالم هذا الوصف العدمى حتى اتحد الأحديتين فى نفس الامر فان المتعين بتعين عدمى

(مانع)

مانع الوصول الى الاطلاق والحقيقى فلا يخرج احدية العالم تحت الامكان ولاحظ له من الوجوب الذاتى وان اتصف من هذا الوجه بالواحد الاحد واطلق عليه الحق وانما لم يطلق عليه من هذا الوجه غيره من الاسماء كالخالق والرازق وغيرهما اذ لايلزم من الاتحاد فى الاحدية الاتحاد بالكلية لان الاحدية وجه من وجوه الحق وانما كان اطلاق اسم الحق على العالم من هذا الوجه عند اهل الله بحسب مايعطيه النظر من المساواة فى هذا الوصف لابحسب نفس الامر اذ لامساواة فى الحقيقة * ولما كان هذه المسئلة انفع علما اوصى وامر بالسالكين بالحفظ والتفطن فقال (فتفطن وتحقق ما اوضحته لك) فانه اذا تفطنته وتحققت به فقد وصلت الى اصل الاصول الذى ينفتح لك منه كثير من مسائل العلوم الالهية ثم استعمل حرف الشك فى محقق الوقوع الذى لايحتمل خلافه وقال (واذا كان الامر على ما ذكرته لك) مع ان الامر على ما ذكره فى نفسه فى يقينه تنبيها للطالبين حتى لايعتمدوا على انفسهم فى العلم فينقطعوا عن طلب العلم (فالعالم متوهم ما) اى ليس (له وجود حقيقى مغاير) بالذات من كل الوجود لوجود الحق بل الوجود الحقيقى والوجود الاضافى للعالم وليس الا وهو ظل الوجود الحقيقى فلم يقم بنفسه لكونه ظلا بل قائم بمن هو ظل له فقد عرفت وجه الاتحاد ووجه الامتياز (وهذا) اى كون العالم متوهما لاموجوداً حقيقياً (معنى الخيال اى خيل لك انه) اى العالم (امر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق) كما اخذ اهل الحجاب هذا التخيل تحقيقا واختاروا مذهبا حقا لانفسهم (وليس العالم كذلك فى نفس الامر) وكيف العالم كذلك فى نفس الامر (الا تراه) اى ترى الظل (فى الحس متصلا بالشخص الذى امتد عنه) ذلك الظل (يستحيل عليه) اى على الظل (الانفكاك عن ذلك الاتصال) اى كون الظل قائما بالشخص (لانه يستحيل على الشئ الانفكاك عن ذاته) فالظل يستحيل انفكاكه عن الشخص الذى امتد عنه لان الظل عن ذلك الشخص وذاته لاامر زائد قائم بنفسه خارج

عن الشخص فما ثمه الا امر واحد يظهر بالصورتين الشخصية والظلية وبه يتوهم المغايرة وتخيل ان الظل موجود متحقق فاذا رأيت الظل وعرفت نسبته الى الشخص اوفاذا تفطنت ما اوضحته لك فتوجه الى نفسك (فاعرف عينك) اى وجودك الخارجي (و) اعرف (من انت) اموجود حقيقي ام متوهم متخيل (و) اعرف (ما هويتك) اهوالحق ام غيره (و) اعرف (ما) اى شئ (نسبتك الى الحق و) اعرف (بما) اى باىّ سبب (انت حق و) اعرف (بما) اى باىّ سبب (انت عالم وسوى وغيرذلك وماشا كل هذه الالفاظ) وهذا الكلام اخبار فى صورة الانشاء يعنى فاذا تفطنت ما اوضحته لك فقد عرفت فى نفسك هذه الامور فظفرت المطلوب الاعلى فى رتب العلم بالله (وفى هذا العلم (يتفاضل العلماء فعالم بالله واعلم) فان هذه المسئلة من اغمض مسائل العلوم الالهية فكانت محلا لتفاوت شان العلماء ولما بين حكم نسبته الظل الى الحق اراد أن يبين نسبته الحق الى الظل بقوله (فالحق بالنسبة الى ظل خاص صغير وكبير وصاف واصفى) فى حكم الحس لا فى نفس الامر فان الظل قديكون مساويا للشخص وقد يكون صغيرا وكبيرا بحسب اختلاف الاوقات فمن نظر الى الظل مع غيبة عن الشخص وقدحكم على الشخص بحكم الظل بحسب الصور المختلفة والشخص باق على حاله لا يختلف باختلاف الصور الظلية فكذلك الحق باق على حاله منزه عن هذه الامور فى نفسه لكن الحس يحكم عليه بهذه الاحكام المختلفة من احكام الظل بحسب المحل ومثال كون الحق محكوما عليه بهذه الامور المختلفة (كالنور) اى ضياء الشمس (بالنسبة الى حجابه) اى الى مايحجبه (عن الناظر) قوله (فى الزجاج) متعلق بحجابه اى حجابه الحاصل فى الزجاج اومتعلق بالنور اى كالنور الحاصل فى الزجاج اومتعلق بالناظر (يتلوّن) هذه النور (بلونه) او بلون الزجاج فى الحس (وفى نفس الامر لا لون له) اى للنور وانما كان اللون فى الحقيقة للزجاج لاله (ولكن هكذا نراه) مبنى للمفعول اى ارانا الحق النور فى الزجاج حال كونه متلوّنا بالالوان

(المختلفة)

المختلفة (ضرب) اى نوع (مثال لحقيقتك بربك) اى مع ربك (فان قلت ان النور اخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك) اسم فاعل (الحس وان قلت انه ليس باخضر ولاذى لون لما اعطاه لك الدليل صدقت وشاهدك) على ما حكم به الدليل (النظر العقلى الصحيح) اذ الدليل نتيجة النظر العقلى لا نفس النظر العقلى فيجعل شاهداً عليه وجاز أن يكون معناه وشاهدك اى ودليلك فحينئذ يجعل الدليل عين النظر العقلى (فهذا) اى النور المتلوّن بلون الزجاج (نور ممتدّ عن ظل وهو) اى الظل الذى امتدّ عنه هذا النور (عين الزجاج فهو) اى النور المتلوّن (ظل نورى لصفائه) اى لصفاء الزجاج فبقى اصل النور على حاله منزها عن التلون فكما ان النور يختلف عليه الاحكام بحسب ظروفه (كذلك المتحقق منا بالحق تظهر لصفاء صورة الحق فيه اكثر مما تظهر فى غيره) لاختلاف اعياننا فلا نسع الحق منا الا بحسب قابليتنا (فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات) بدلائل (قد اعطاها) اى هذه العلامات (الشرع الذى يخبر عن الحق) وهو اشارة الى الحديث القدسى كنت سمعه وبصره الخ (ومع هذا) اى مع كونه الحق جميع قوى وجوارح هذا العبد (عين الظل) وهو العبد (موجود) لا فان فى الحق (فان الضمير) اى ضمير قوله سمعه وبصره (يعود عليه) اى على العبد فعود الضمير على الشئ يدل على وجود ذلك الشئ (وغيره من العبيد ليس كذلك) اى ليس يظهر الحق فيهم كظهوره فيه (فنسبة هذا العبد اقرب الى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد) الى وجود الحق فما حكم على الحق بالاحكام المختلفة الا اعياننا فالحق فى نفسه منزه عن هذه الاحكام (واذا كان الامر على ما قررناه) من ان العالم ماله وجود حقيقى والموجود الحقيقى هو الحق (فاعلم انك خيال وجميع ماتدركه مما تقول فيه ليس انا) الا (خيال فالوجود) الظلى (كله خيال فى خيال) الخيال الثانى المخاطب اى انت وقوى مدركك خيال وجميع

ماتدركه من العالم كله خيال فيك فايس العالم الا الوجود المتخيل (والوجود الحق) الثابت لذاته (انما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث اسمائه) فوجوده تعالى عين ذاته من حيث ذاته وغير ذاته من حيث اسمائه (لان اسماءه لها مدلولان) اى لان مدلول الاسماء مركب من جزئين الذات والصفة (المدلول الواحد عينه) اى ذات عين الحق (وهو) اى الاسم (عين المسمى) وهو ذات الحق فالوجود بهذا الاعتبار هو الله خاصة وكل واحد من الاسماء بهذا الاعتبار عين الآخر (والمدلول الآخر مايدل عليه مما ينفصل الاسم) الدال (به عن هذا الاسم الآخر فيتميز فاين الغفور من الظاهر ومن الباطن واين الاول من الآخر) فبهذا الاعتبار جميع الاسماء مع مظاهرها كلها ظلال الذات الالهية (ففدبان) اى فقد ظهر (لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر) وهو باعتبار اشتمال كل واحد منها على ذات الحق تعالى وبهذا الاعتبار ليست الاسماء ظلالاً لذات الحق (وبما هو غير الاسم الآخر) وهو باعتبار اشتمال كل واحد منها على الصفة المتميزة بها الاسم عن الآخر لما فى قوله بما هو كل اسم وفى قوله وبما هو غير الاسم (فبما) اى فبسبب الذى (هو) اى الاسم (عينه) اى عين الحق اوعين الاسم الآخر (هو) اى الاسم (الحق وبما) اى وبسبب الذى (هو) اى الاسم (غيره) اى غير الحق اوغير الاسم الآخر (هو) اى الاسم (الحق المتخيل الذى كنا بصدده) وهو ظل الله (فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه) لان العالم كله بحسب الاحدية نفسه (ولا يثبت كونه) اى وجود الحق وهو الله خاصة (الابعينه) وذاته فان ما ثبت به المدلول ولا موجود بالوجود الحقيقى الا هو فلا دليل عليه الا هو فاذا كان لا يثبت وجود الحق الا بنفسه (فما) اى فليس (فى الكون) اى فى الوجود (الا مادات عليه الاحدية) فكان الحق مدلول الاحدية وهى عين الحق اذ ما يدل على الواحد الا الواحد ولا واحد الا هو فلا دليل على نفسه الا هو (وما) اى وليس (فى الخيال الا مادلت عليه الكثرة) اذ الخيال متوهم لا موجود محقق وكذا الكثرة فما دل على الخيال الا الخيال

كما دل على الحق الا الحق (فمن وقف) اى ثبت وقنع (مع الكثرة كان مع العالم ومع الاسماء الا لهية واسماء العالم) فكان محجوباً عن وحدة الحق (ومن وقف مع الاحدية) الذاتية (كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين لا من حيث صورته) اى صفاته فكان محجوباً عن صفات الحق وكثرة اسمائه ومن وقف معهما فقد نال درجة الكمال (واذا كانت) الذات الاحدية (غنية عن العالمين فهو) اى غناؤها عن العالمين (عين غنائها) اى غناء الذات (عن نسبة الاسماء اليها) اى الى الذات الاحدية وانما كان غناء الذات الاحدية عن العالمين عين غنائها عن نسبة الاسماء اليها (لان الاسماء كما لها) اى للذات (كما تدل عليها) اى على الذات (تدل على مسميات) اى مفهومات (اخر يحقق ذلك) المسمى (اثرها) اى اثر الاسماء او اثر الذات الذى هو العالم وهو عين الاسماء من وجه فاذا استغنى الحق من حيث احديته عن العالم فقد استغنى عن نسبة الاسماء اليه من تلك الحيثية وقوله ذلك فاعل يحقق واثرها مفعوله فكانت الذات الا لهية من حيث الاحدية الذاتية غنية عن الاسماء وغير غنية من حيث تحقق اثرها اذ لا يتحقق اثر الذات الا بالاسماء فكانت الاسماء من وجه عينه ومن وجه غيره فاحدية الله تعالى من حيث عينه لا من حيث اسمائه وصفاته ويدل على ذلك قوله تعالى (قل هو الله احد من حيث عينه الله الصمد من حيث استنادنا) اى استناد وجود العالم (اليه) اذ الصمد هو المحتاج اليه لا يتحقق بدون المحتاج (لم يلد من حيث هويته و) من حيث هو (نحن) ولا يجوز أن يكون معناه ونحن نلد لئلا يلزم التكرار بقوله فنحن نلد مع ان المراد بيان صفات الله خاصة فلا يناسب ذكر صفاتنا فى خلالها ويدل عليه قوله فهذا نعته (ولم يولد كذلك) اى من حيث هويته (ولم يكن له كفواً احد كذلك) اى من حيث هويته والمراد بيان سبب تنزيه الحق عن هذه الصفات الثلث وهو من حيث الهوية الازلية الدائمة فيوجب دوام سلبها فذاته تعالى دائمة وما تقتضيه من الصفات السلبية دائمة فلا يتوهم من قوله كذلك انه اذا اعتبر خلاف ذلك جاز اثبات

تلك الصفات له و يدل عليه قوله فى النتيجة فنحن نلد ولم يقل فهو يلد فعلم ان المراد سلب هذه الصفات عن الحق من جميع الوجوه فما كان السبب لهذا السلب الكلى الا كون الحق كذلك فلم يزل عنه كونه كذلك فلم يزل عن كونه كذلك فيمتنع اثباتها بوجه من الوجوه (فهذا) المذكور (نعته فافرد ذاته بقوله الله احد وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا) وهى صفاته المتكثرة كالعلم والحياة والقدرة (فنحن نلد ونولد ونحن نستند اليه ونحن اكفاء بعضنا لبعض وهذا الواحد منزه عن هذه النعوت فهى) اى هذا الواحد انث الضمير باعتبار الذات (غنى عنها) اى عن هذه النعوت (كما هو) اى هذا الواحد (غنى عنا وما) جاء (للحق نسب) آلهية فى سورة نزلت فى حقها (الا هذه السورة سورة الاخلاص وفى ذلك) اى فى حق التوصيف بتلك الاوصاف (نزلت) فظهر أن النسب بكسر النون وفتح السين جمع نسبة انسب الى المقام لا بفتح النون والسين الذى هو مصدر فظهر أن احدية الحق على نوعين (فاحدية الله من حيث الاسماء الآلهية التى تطلبنا) لاظهار آثارها فينا يقال لها (احدية الكثرة واحدية الله من حيث الغناء عنا وعن الاسماء) يقال لها (احدية العين وكلاهما يطلق عليه اسم الاحد فاعلم ذلك) حتى لا يشتبه عليك عند استعماله فى مقامه (فما اوجد الحق الظلال وجعلها ساجدة) اى منبسطة على الارض (متفيئة) اى راجعة (عن اليمين والشمائل الا دلائل لك عليك وعليه) اى على الحق (لتعرف من انت) يدل عليك ظلك انت ظل الآلهى من ظلال الذات الآلهية (وما نسبتك اليه) اى الى الحق يدل نسبة ظلك اليك على نسبتك الى ربك (وما نسبته) اى نسبة الحق (اليك) يدل نسبتك الى ظلك على نسبة الحق اليك (حتى تعلم من اين اومن اى حقيقة آلهية) اى من اى سبب وحكمة (اتصف ما سوى الله بالفقر الكلى الى الله وبالفقر النسبى اليه بافتقار بعضه الى بعض) فاذا عرفت ان ظلك لكونه ظلك يفتقر اليك بالفقر الكلى فقد عرفت منه اتصاف العالم بالفقر الكلى الى الله لكون العالم

كله ظل الله وعرفت منه ايضا اتصاف العالم بالفقر النسبي الى الله بافتقار بعضنا الى بعض يرجع الى افتقارنا الى الحق لان افتقار العالم الى العالم ليس من جهة ظلية بل من جهة ربوبية وهو من هذه الحيثية عين الحق لاظله فما كان الافتقار الا الى الله خاصة (وحتى تعلم من اين اومن اى حقيقة اتصف الحق بالغنى عن الناس والغنى عن العالمين واتصف العالم بالغنى اى بغنى بعضه عن بعض بالوجه ماهو عين ما افتقر الى بعضه به) يعنى كما انك اتصفت بالغنى عن ظلك من حيث ذاتك كذلك اتصف الحق بالغنى بحسب الذات عن العالم فاذا كان ظلك مفتقرا اليك ومستغنيا عن غيرك فقد عرفت منه ان اتصاف بعض بالغنى عن بعض ليس عين افتقاره الى بعض كالولد بالنسبة الى والده مفتقر من حيث ربوبيته ومستغن من حيث انه عبد محتاج مثله فاحتياجه من هذه الحيثية الى الله لا اليه فما كان وجه استغنائه وجه افتقاره واستغناؤه لعدم سببية من وجه في وجوده وافتقاره لوجود سببية هذا البعض فكان افتقار البعض الى البعض عين افتقاره الى الحق فان ذلك البعض من حيث الربوبية عين الحق وهو معنى قوله وبالفقر النبي عليه السلام فقد عرفت منه ايضا ان اتصاف الحق بالغنى عن الناس من اى جهة وبالافتقار اليه من اى جهة فغناؤه بحسب ذاته وافتقاره بحسب ظهور احكامه وانما افتقر العالم الى الله سواء كان افتقارا كليا اوافتقارا نعبياً (فان العالم مفتقر الى الاسباب بلا شك افتقارا ذاتيا واعظم الاسباب له سببية الحق) اى ان يكون الحق سببا له لاغيره (ولا سببية للحق) اى ولايمكن للحق ان يكون سبباً للعالم (يفتقر العالم اليها) اى الى هذه السببية (سوى الاسماء الالهية) اذ ما دبر الحق العالم الا بايدى اسمائه فسبحان من دبر العالم بالعالم (والاسماء الالهية كل اسم يفتقر العالم اليه) سواء كان ذلك الاسم المفتقر اليه (من) جنس (العالم مثله) اى مثل المفتقر كالوالد بالنسبة الى الولد فانه اسم الهى يفتقر اليه الولد في وجوده الخارجي مع انه من العالم مثل الولد فلا يطلق الاسم على شيء الا بسبب كونه محتاجا اليه للعالم (او تجلى من (عين الحق) فكيف كان

(فهو) اى الاسم المفتقر اليه (الله) اى عين الحق باعتبار الربوبية (لاغيره) وان كان غيره باعتبار الظلية اذ لايحتاج اليه ولايطلق عليه الاسم بهذا الاعتبار فكان العالم كله من الاسماء والاعيان وغيرها يفتقر الى الله خاصة (ولذلك) اى ولاجل ان العالم كله محتاج الى الله لاالى غيره (قال الله تعالى ياايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى الحميد) فالغناء لا يكون الا لله والفقر لايكون الا للعالم (ومعلوم ان لنا افتقارا من بعضنا لبعض فاسماؤنا) من جنسنا التى يحتاج اليها اسماء الله تعالى (واسماء الله تعالى) عين ذاته من حيث الربوبية (اذ اليه الافتقار بلاشك) لاالى غيره لان الغير ظل الله والظل لايقال فيه يفتقر اليه غيره (واعياننا) اى وجوداتنا الخارجية (فى نفس) الامر (ظله لاغيره) اى لاغير ظله اولاغير الحق اذ ظل الشئ عينه (فهو) اى الحق (هويتنا) باعتبار ظهور هوية الحق فينا فلاامتياز بهذا الوجه وهو وجه الاحدية (لاهويتنا) باعتبار ظهور الاختلاف فينا ٧ ولما كان هذا البيان اوضح الطريق واقربه الى معرفة الحق اوصى للسالكين بقوله (وقد مهدنا لك السبيل) اى بسطنا واوضحناك طريقا واسعا يوصل لمن سلك به الى الحق (فانظر) فيه تصل الى مقصودك والله المعين

فص حكمة احدية فى كلمة هودية

اى العلوم المتعلقة بالحقيقة الاحدية مودعة فى روح هذا النبى لذلك دعا قومه الى مقام الاحدية بقوله ﴿ مامن دابة الاهو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم ﴾ ولما كانت لكل اسم احدية الصراط وكان احدية الصراط الاسم الله جامعا لجميع احدية صراط الاسماء شرع فى بيان الاحدية الجامعة اولا بقوله (شعر ؛ ان لله الصراط المستقيم ؛ ظاهر) خبر لمبتدأ محذوف وهو هو (غير خفى) تأكيد (فى العموم*) اى جاء هذا الصراط المستقيم من عند الله فى حق عموم الناس وهو صراط الانبياء كلهم المشار اليه بقوله تعالى ﴿ اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم ﴾ اوتعلق فى العموم بقوله غير خفى اى هذا الصراط المستقيم مشهور معروف بين الخلائق كلها وهو طريق الانبياء طريق الهدى (فى كبير

وصغير)خبر (عينه*)مبتدأ (وجهول بامور وعليم*) معطوف على الخبر فمعناه
ان ذاته تعالى من حيث اسمائه وصفاته موجود فى كبير وصغير اى فى كلى وجزئى
بالنسبة الى الاسماء وبالنسبة الى الاجسام فى كبير الحجم وصغيره اى لاذرة
فى الوجود الاوهى نور من ذات الحق لكون كل ما فى الوجود من الممكنات
مخلوقاً من نوره فالذات من حيث هى غنية عن الوجود الكونى (ولهذا) اى
ولاجل كون ذات الحق مع جميع صفاته محيطا بكل شئ وفى كل شئ آية تدل على انه
واحد قال تعالى (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم) كل ذلك صراط مستقيم يوصل
من مشى عليه الى الله وهذا لسان الظاهر فى كلامه قدس سره واما لسان الباطن
فستطلع عليه (وسعت رحمته* كل شئ من حقير وعظيم*) فانه اذا كان ذات الحق
مع صفاته موجوداً فى كل شئ ومن جملة صفاته رحمته فوسعت رحمته كل شئ
فاذا كان كل شئ تحت قدرته تعالى كان (مامن دابة الا هو) اى الله (آخذ بناصيتها)
يتصرف فيها كيف يشاء على حسب علمه الازلى التابع لعين المعلومات واحوالها
فلا جبر من الله اذ التصرف كيف كان لايكون الا تابعاً للمعلومات (ان ربى على
صراط مستقيم) فاذا اخذ الله ناصية كل دابة (فكل ماش فعلى صراط الرب
المستقيم) اى فكل ماش مامشى الا على صراط من اخذ بناصيته وهو ربه وما كان
صراط ربه الا مستقيما فما مشى الا على صراط ربه الخاص فمن مشى على صراط
ربه (فهو) اى الماشى على صراط ربه (غير المغضوب عليهم من هذا الوجه) اى
من حيث انه ماش على صراط ربه المستقيم لان ربه راض عن فعله فلا غضب
عليهم من ربهم (ولا الضالين) من هذا الوجه عن صراط ربهم المستقيم حتى يغضب
عليهم ربهم فى قوله من هذا الوجه دلالة على ان الغضب قد يقع عليهم من غير هذا
الوجه كعبيد المضل غير المغضوب عليهم من ربهم لكنهم مغضوب عليهم من اسم
الهادى لكونهم ضالين عن صراط الهادى (فكما كان الضلال عارضاً)
لان الارواح كلها بحسب الفطرة الاصلية قابلة للتوحيد لقوله تعالى (الست بربكم
قالوا بلى)ولقول الرسول عليه السلام (كل مولود يولد على فطرة الاسلام ثم

ابواه يهودانه وينصرانه) فما عرض الضلال الا بالغواشي الطبيعية الظلمانية (كذلك الغضب الالهي عارض) لقوله تعالى (سبقت رحمتي على غضبي) اى في حق كل شيء والمراد من الغضب العذاب اذلا يصح الغضب في حق الحق الا بمعنى انزال العذاب (والمآل) اى ومآل الغضب (الى الرحمة التي وسعت كل شيء وهي) اى الرحمة (السابقة) الرحمة عند اهل الله على نوعين رحمة خالصة ورحمة ممتزجة بالعذاب ففي حق عصاة المؤمنين من اهل مآل الغضب الى رحمة خالصة من شوب العذاب وذلك لا يكون الا بادخالهم الجنة وفي حق المشركين مآله الى الرحمة الممتزجة بالعذاب وهذا لا يكون الا بان كانوا خالدين في النار فاعلم ذلك وفيه كلام ستسمع ان شاء الله في آخر الفص (وكل ما سوى الحق دابة فانه) اى ما سوى الحق ذو روح لانه مسبح بالنص الالهي وكل مسبح (ذو روح) كله ماش على صراط ربه المستقيم (وما ثمه) اى ليس في العالم (من يدب) اى يمشي ويتحرك (بنفسه) لانه مأخوذ بناصيته (وانما يدب بغيره) الذي آخذ بناصيته فاذا كان العالم يدب بغيره (فهو) اى العالم (انما يدب بحكم التبعية للذي هو على الصراط المستقيم) فكان مشي العالم على الصراط المستقيم لا بالاصالة بل بتبعيته لمن مشى على الصراط المستقيم فالماشي على الصراط المستقيم اصالة الارب العالمين الذي اخذ ناصيته لذلك قال ان ربي على صراط مستقيم والمشي في حق الحق عبارة عن افعاله وشئونه وهو كل يوم في شان والصراط المستقيم عبارة عن صدور افعاله على موافقة حكمته وانما كان الرب على الصراط المستقيم (فانه) اى الشان (لا يكون) الصراط (صراطا الا بالمشي عليه) اذ الصراط عبارة عن المشي والمسافة هذا ان كان الخلق ظاهرا والحق باطنا فحينئذ الحكم للحق في وجود الخلق والخلق تابع للحق في حكمه واما اذا كان الخلق باطنا والحق ظاهرا والحكم للخلق والحق تابع للخلق فيما يطلبه منه ففي هذا الوجه ما طلب العبد من الحق شيئا الا وهو يعطيه وفي الوجه الاول ما حكم الحق على العبد بحكم الا وهو تابع لحكمه فيما امره به * ولما بين تبعية العالم للحق شرع في بيان عكسه بقوله (* شعر * اذا دان) اى اذا انقاد (لك الخلق) واتبعك (فقد دان)

اى فقد اعطى (لك الحق *) ما طلبته منه يعنى ان اتباع الخالق لك يوجب اتباع الحق لك فان اتباع الخالق لا يمكن بدون اتباع الحق لان اتباع الخلق صورة اتباع الحق واثره لعدم وجود الخلق بدون الحق ولعدم وجود فعل الخالق بدون فعله فالخلق على كل حال محتاج الى الحق فدل اتباع الخالق الى اتباع الحق فنستدل منه على اتباع الحق (فان دار لك الحق فقد لا يتبع لك الخلق *) وقد يتبع فان الحق موجود بدون الخالق فاستقل فى فعله فلا يتبع فعله الى الخلق فلا يستلزم اتباع الحق الى الخلق فان الانبياء عليهم السلام تابعهم الحق باعطائهم ماطلبوا منه مع ان بعض الناس يتبعون لهم بسبب استعداداتهم ومناسباتهم بنور الحق وبعضهم لا يتبعون بسبب بعدهم عن نور الحق ومناسباتهم بالغواشى الظلمانية وعدم اتباعهم لا يدل على عدم اتباع الحق لهم (فحقق) اى فصدّق (قولنا فيه) اى فى هذا المقام (فقولى كله) فى بيان الحق والخلق (حق *) اى ثابت ومطابق للواقع خصوصاً فى هذا الكتاب فان كل ما فيه بامر ارسول عليه السلام فلا يحتمل الخلاف (فما فى الكون) اى فليس فى الوجود الكونى (موجود) مخلوق (تراه ما) اى الذى (له نطق *) فصيح يذكر الله ويسبحه يسمع آذان العارف كما نسمع بعضنا كلام بعض (وما خلق) اى وليس خلق (تراه العين) اى البصر (الا عينه) اى عين ذلك الخلق المرئى وذاته (حق *) باعتبار احديته * ولما ذكر اتحاد الخالق مع الحق نبه امتياز الخالق عنه بقوله (ولكن) الحق (مودع فيه) اى فى الخالق (لهذا) اى لكون الحق مودعا فى الخالق (صورة) اى صور الخلق جمع الصورة يسكن الواو لضرورة الشعر (حق *) بضم الحاء وتشديد القاف جمع الحقاق فكان كل موجود حقة من الحقق الآلهية والحق موجود فى تلك الحقق ومن ذلك وجب تعظيم كل موجود لكونه حاملاً للاسرار الآلهية ويعلم منه ان صور الاشياء لا يمكن ان يكون عين الحق باىّ اعتبار كانت بل ما كان عين الوجود الحق الا الحق المودع فى الاشياء (واعلم ان العلوم الآلهية الذوقية الحاصلة لاهل الله تعالى) انما خص حصول العلوم الذوقية لاهل الله فان العلوم الآلهية

لعلماء علم الرسوم ليست ذوقية بل يحصل هذا العلوم بنظرهم الفكري وهو لا يفيد شيئا من الذوق واما اهل الله فعلومهم عن كشف الهي والكشف لا يعطى الا الذوق (مختلفة باختلاف القوى الحاصلة) اى هذه تختلف باختلاف قويهم الحاصلة لهم (منها) اى من قويهم المختلفة (مع كونها) اى مع كون هذه القوى المختلفة (ترجع الى عين واحدة) اى كلها حاصلة عن حقيقة واحدة وهي الهوية الالهية ولا يجوز أن يكون ضمير كونها راجعاً الى العلوم ولا يقع تكرارا بما جاء بعده من قوله يخصها من عين واحدة فكان قوله الحاصلة صفة للعلوم وان كان بعيدا لا للقوى وان كان قريبا وانما ترجع القوى المختلفة للعبد الى عين واحدة (فان الله تعالى يقول كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يسعى بها) وهذا نتيجة قرب النوافل يعني يقول الله تعالى اذا تقرب عبدي الي بقرب النوافل تجليت له باسمي السميع فيسمع كل ما يسمع باسمع المضاف الي لا يسمع نفسه فكان كل مسموعاته دالا له علي وتجليت له بالبصير فما رآى شيئا الا رآنى فيه وتجليت له بالقدرة فيقدر بقدرتي على تصرفات نفسه باخذ ناصيتها كتصرف الحق في الاشياء باخذ نواصيها وما من دابة الا هو آخذ بناصيتها وكذلك هذا العبد المتجلي له بالقدرة ما من دابة من قوى نفسه الا هو آخذ بناصيتها وتجليت له بافعالى اذ الرجل في حق الحق عبارة عن كونه كل يوم هو في شان كما ان اليد عبارة عن القدرة الالهية ثم هداية الصراط المستقيم فلا يمشى الا على الصراط المستقيم يعني ما يفعل هذا العبد فعلاً الا وقد رضي الله عنه ذلك الفعل * ثم شرع في ذكر ما هو المقصود بايراد الحديث فقال (فذكر أن هويته هي عين الجوارح) من وجه وهو وجه الاحدية مع انه غيره من حيث الكثرة فقد نبه عليه بارجاع الضمير الى العبد فكان هذا الكلام جامعاً بين التنزيه والتشبيه (التي هي عين العبد) من وجه وهو وجه الاحدية لان العبد هو مجموع الاجزاء الاجتماعية والجزء لا يقال فيه غير الكلي واما بحسب التعين فيمتاز كل واحد منها عن الآخر وعن الكل

(فالهوية)

(فالهوية) اى هو الحق (واحدة والجوارح) اى جوارح العبد (مختلفة ولكل جارحة) من جوارح العبد الذى هو من اهل الله علم من علوم الاذواق لان من لم يكن من اهل الله لم يكن لجوارحه (علم من علوم الاذواق يخصها) اى يخص ذلك العلم الذوقى بتلك الجارحة المخصوصة حال كون تلك الجارحة (من عين واحدة) وهى عين العبد او معناه اى يخص ذلك العلم حال كونه من عين واحدة وهى حقيقة العلم التى هى حقيقة واحدة ففيه تنبيه على ان حقيقة العلم عين ذات الحق اذ ما يفيض الحق ذلك العلم الا عن حقيقة العلم وهى العين الواحدة التى هى عين الحق فما يفيض الا عن نفسه واشار الى ما نقول بقوله كالماء حقيقة واحدة (تختلف) هذه العين الواحدة (باختلاف الجوارح) فالعلم حقيقة واحدة والاختلاف انما وقع بالاسباب الكثيرة المتخالفة فحقيقة العلم باقية على حالها من الواحدة كما ان الحق باقية على وحدته مع الاختلاف بالجوارح (كالماء حقيقته حقيقة واحدة تختلف فى الطعم باختلاف البقاع فمنه عذب فرات ومنه ملح اجاج وهو ماء فى جميع الاحوال لا يتغير عن حقيقته وان اختلفت طعومه) فكذلك ذات الحق حقيقة واحدة وان اختلفت الاشياء والجوارح والعلم حقيقة واحدة فى كل حال وان اختلفت احكامه باختلاف اسبابه * ولما بين انواع العلوم الذوقية وقويها اراد ان يبين ان هذه الحكمة باى قوى تحصل فقال (وهذه الحكمة) الاحدية (من علم الارجل) اى نوع من العلوم الذوقية الحاصلة بالسلوك والرياضات والمجاهدات فى صراط الحق فلا يمكن حصول هذا العلم بجارحة من جوارح الا بالارجل (وهو)اى علم الارجل (قوله تعالى) (فى) حق (الاكل لمن) متعلق بقول قوله تعالى (اقام كتبه) وهو قوله تعالى (ولو انهم اقاموا التورية والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم) اى لحصل لهم الفارضة من ارواحهم من غير كسب وسعى فى السلوك (ومن تحت ارجلهم) مقول القول وانما كان هذه الحكمة من علم الارجل من علوم الاذواق لا من غيره من الجوارح (فان الطريق الذى هو الصراط) المستقيم (هو)

اى ذلك الطريق (للسلوك) اى وضع لان يسلك (عليه والمشى فيه والسعى) فيــه (لايكون) ذلك المشى المعنوى (الا بالارجل) المعنوى كما ان المشى الصورى لا يكون الا بالارجل الصورى والمقصود من الحكمة الاحدية شهود احدية ذاته تعالى من حيث كونها فى كلمة هودية وما كان احدية الذات فى كلمة هودية الا اخذ الحق النواصى وكونه على صراط مستقيم ولاجل مشاهدة هود عليه السلام احدية الذات على هذا الطريق قال (مامن دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم) فاذا لم يكن السلوك على الطريق الا بالارجل (فلا ينتج هذا الشــهود) الاحدى الذى لايحصل الا (فى اخذ النواصى) قوله (بيد من) يتعلق بالاخذ (هو على صراط مستقيم الا هذا الفن الخاص) وهو علم الارجل (من علوم الاذواق) فلا يكون هذه الحكمة الهودية الا بالكسب والسلوك والمشى على الصراط المستقيم فلابد هذا الشهود لكل احد من الناس مطيعاً كان او مجرماً بحسب اوقاتهم المقدرة لهم اذ مامنهم الا وهو يمشى على الصراط المستقيم الذى يوصل من يسلك فيه الى هذا الشهود فنهم من يوصل صراط المستقيم الى هذا الشهود فى الدنيا كالانبياء والاولياء الفانين فى الله والباقين به ومنهم من وصل فى الدار الآخرة حتى ان المشركين يوصلهم صراطهم المستقيم الى هذا الشــهود فى دار جحيم مؤبداً فيها لا ينفع لهم لعدم وقوعه فى وقته فجمع الله عذابهم مع هذا الشــهود فقد شرع فى بيان ماقلناه بقوله تعالى (ونسوق المجرمين وهم الذين استحقوا المقام الذى ساقهم) اى ساق الله المجرمين (اليه) اى الى ذلك المقام وهو مسمى بجهنم الذين استحقوه بسبب سلوكهم فى الطريق المستقيم الذى يوصلهم الى هذا المقام الذى يحصل لهم فيه هذا الشهود (بريح الدبور) وهى الهواء التى فعلوا من مقتضيات انفسهم وانما سمى ريح الدبور لانه يأتى من جهة الخلقية جهة الخلف (التى اهلكهم) الله (عن نفوسهم بها) اى بسبب ريح الدبور واهلاكهم تعذيبهم بهذه الريح فى صورة النار فهلكوا عن انفسهم فشاهدوا ان الحق هو الآخذ بنواصيهم والسائق الى ان وصلوا الى هذا النوع من العلوم الذوقية فانهم وان عذبوا الى

الابد لكنهم يتحققون بهذا الذوق (فهو) اى الله (الآخذ بنواصيهم) اى نواصى المجرمين (والريح تسوقهم وهى) الريح (عين الاهواء التى كانوا عليها) فى الدنيا (الى جهنم) متعلق بتسوق (وهى) اى جهنم (البعد الذى كانوا يتوهمونه) اى كونه جهنم بعيداً عن الحق فى توهمهم لا فى نفس الامر فان الله قريب من كل شئ (فلما ساقهم الى ذلك الموطن) وهو جهنم (حصلوا) اى وجدوا (فى عين القرب فزال البعد) المتوهم لعلمهم ان الله معهم فى كل موطن (فزال مسمى جهنم فى حقهم) من حيث انه بعد لا من حيث انه عذاب لذلك قال (ففازوا بنعيم القرب) فى جهنم ولم يقل بنعيم مطلقا فان الفوز بنعيم القرب وهو مشاهدة الحق لا يوجب رفع العذاب فى حق المخلدين كما تألم بعض المقربين فى الدنيا (من جهة الاستحقاق) وانما فازوا بنعيم القرب فى جهنم (لانهم مجرمون) اى الكاسبون الصفات الظلمانية الحاجبة بشهود الحق فهذا الشهود اجر المجرمين فاستحقوا بسبب جرمهم بهذا المقام (فما أعطاهم) الله (هذا المقام الذوقى اللذيذ) الروحانى (من جهة المنة) اى بلا اكتساب منهم بل من جهة استحقاقهم بالمجاهدة والسلوك فى الصراط المستقيم فلا يحصل علم الارجل لاحد الا من جهة الاستحقاق لا من جهة الفضل والمنة (وانما اخذوه) وانما اخذ المجرمين هذا العلم الذوقى علم الارجل من الله (بما) اى بسبب الذى (استحقته) اى استحقت هذا العلم الذوقى (حقائقهم) اى اعيانهم الخارجية (من اعمالهم التى كانوا عليها) فى الدنيا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون فحصل لهم نتيجة هذا الكسب وهى علم اللذيذ فى الويل (وكانوا) فى الدنيا (فى السعى فى اعمالهم على صراط الرب المستقيم) فيوصل صراطهم لكونه مستقيما الى مشاهدة ربهم وانما كان سعيهم فى اعمالهم على الصراط المستقيم ولم يكن على الصراط الغير المستقيم (لان نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة) اى بيد من كان على الصراط المستقيم فلا يمكن انحرافهم عن صراط ربهم المستقيم فاذا كانت نواصيهم بيد ربهم الذى على صراط مستقيم (فما مشوا

بنفوسهم) حتى يمكن لهم الذهاب الى طريق غير مستقيم (وانما مشوا بحكم الجبر) من القائد والسائق وهو ربهم (الى ان وصلوا الى عين القرب) فى موطن يسمى جهنم والجبر فى الحقيقة راجع اليهم باقتضاء اعيانهم الثابتة فهم طلبوا حكم الجبر من الله فحكم الله عليهم بالجبر على حسب طلبهم اعلم ان اهل النار من عصاة المؤمنين عذبوا بنار الجحيم الى ان وصلوا عين القرب فاذا وصلوا الى عين القرب حصل لهم هذا العلم الذوقى الذى استحقوه فما اخذوه من الله الا باستحقاقهم لان هذا العلم من علم الارجل لابد له من كسب ثم يأتى لهم فضل من ربهم فاخرجهم من دار الجحيم وادخلهم فى دار النعيم فما اعطاهم هذا المقام وهو دار النعيم الا من جهة المنة والفضل وما اخذوه من الله الا كذلك واما المخلدون فاحرقوا بالنار الى ان وصلوا اما وصل عصاة المؤمنين اذ لابد من الوصول اليه ثم لا يأتى لهم فضل ابداً من ربهم فمن حيث روحانيتهم يتنعمون بنعيم القرب وهو التلذذ العلمى ومن حيث صورتهم الجسدية يتعذبون كما عذبوا ازدادوا علما هكذا الى غير النهاية ولا استحالة فيه لان بعض المقربين يتلذذون بنعيم مشاهدة ربهم مع انهم يتألمون بما اصابهم من الالم هذا مما افاض علىّ من روح صاحب الكتاب وقد غلط بعض الشارحين بحمل كلامه على انقطاع العذاب عن الكفار وليس ذلك مراد الشيخ بل مراده اثبات علم الارجل لاهل النار فى النار من جهة الاستحقاق كما اثبته للمؤمنين فى الدنيا من جهة الاستحقاق اى وكيف كان لابد لكل احد من علم الارجل ولابد ان لايكون ذلك العلم الا من جهة الاستحقاق ويدل على ثبوت قرب الحق من عباده قوله تعالى (ونحن اقرب اليه) اى الى الميت (منكم) فقد اثبت قربه من المخاطبين باثبات اقربيته اليه (ولكن لاتبصرون) قربى منكم ومن كل شئ (وانما هو) اى الميت صاحب القرب (يبصر) قربى منه وانما يبصر صاحب هذا القرب (فانه) اى لان صاحب هذا القرب (مكشوف الغطاء) اى الحجاب عن بصره (فبصره حديد) ببصر ذاتى وصفاتى ويشاهد قربى اليه

اما انتم فانتم مكشوف الغطاء فبصركم ليس بحديد (فما خص) القرب (ميتا من ميت اى ماخص سعيداً فى القرب من شقى) فدل ذلك على ان نعيم القرب عام فى حق كل احد سعيداً كان اوشقياً وكذلك يدل على عموم نعيم القرب قوله (ونحن اقرب اليه) اى الى الانسان (من حبل الوريد ماخص انسانا من انسان) بل يعم فى حق كل انسان سعيداً اوشقياً (فالقرب الا لهى من العبد) ثابت محقق (لاخفاء به) اى القرب (فى الاخبار الا لهى فلاقرب اقرب من ان تكون هويته عين اعضاء العبد وقواه وليس العبد سوى هذه الاعضاء والقوى) فاذا كان الحق عين قوى العبد (فهو) اى هوية الحق الذى كان عين اعضاء العبد ذكر الضمير باعتبار الحق (حق مشهود فى) صورة (خلق متوهم فالخلق معقول) بمنزلة المرآة (والحق محسوس مشهود) ظاهر فيه (عند المؤمنين) الذين قلدوا الانبياء فيما اخبروا به من الحق قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حقهم فى الاحسان ان تعبدالله كانك تراه (و) عند (اهل الكشف والوجود) اى الوجدان فانهم يشاهدون هذا المقام بالذوق (وماعدا هذين الصنفين) الذين اتبعوا فى تحصيل معلوماتهم نظرهم الفكرى (فالحق عندهم معقول والخلق مشهود فهم) اى فعلم هذه الطائفة (بمنزلة الماء الملح الاجاج) كلما ازدادوا علما ازدادوا شبهة بحيث لايروى ولايقنع علمهم كالملح الاجاج لايرى لشاربه وقد اشار الى افتراق المؤمنين من اهل الكشف اولا والى اتحادهما ثانيا بقوله (والطائفة الاولى) علمهم (بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ لشاربه) اذ العلم الحاصل عن كشف الهى لايحتمل خلافه فيروى اشاربه فاذا كان الناس طائفتين فى العلم اهل الكشف واهل الحجاب (فالناس على قسمين فمن الناس من يمشى على طريق يعرفها و يعرف غايتها) اى غاية طريقه الذى تنتهى الى الحق وهم الذين وصلوا الى نعيم القرب الحاصل لهم من سلوكهم (فهى فى حقه صراط مستقيم) لوصوله الى مطلوبه (ومن الناس من يمشى على طريق يجهلها ولايعرف غايتها وهى) اى طريق هذا الشخص

(عين الطريق التي عرفها المصنف لاول فالعارف) اى فعارف الطريق وغايتها (يدعوا) الخلق (الى الله على بصيرة) لعلمه الطريق وغايتها وهم الانبياء صلوات الله عليهم والاولياء رضى الله عنهم الوارثون والمؤمنون اى المقلدون الى الانبياء (وغير العارف يدعوا) الخلق (الى الله على التقليد والجهالة) وهم الحكماء المقلدون عقولهم الجاهلون اى المنكرون بالاخبارات الالهية في حق الحق المحرومون عن العلم عن كشف الهى فلايعلمون الطريق ولا غايتها وكذا المعتزلة فانهم وان لم ينكروا النصوص لكنهم يأولونها تبعا لعقولهم فلا يقلدون الانبياء عليهم السلام فيما اخبروا به بل هم المقلدون لعقولهم كالحكماء فلا تحصل لهم العلم عن كشف الهى (فهذا) اى العلم المناسب لاهل الكشف (علم خاص) من علوم الاذواق (فأت) اى فتحصل انهم (من اسفل سافلين لان الارجل هي السفل من الشخص واسفل منها ما) اى الذي (تحتها) اى تحت الارجل (وليس) ما تحت الارجل (الا الطريق) ولا تحصل هذا العلم الا ان تجعل انفسنا طريقا تحت اقدام الناس اى ان ... طريق التصفية ولما بين احكام مقام الفرق ... ان احكام ... (فمن عرف الحق عين الطريق) اى فمن عرف ان الحق هو عين الطريق (عرف الامر على ما هو عليه فان) ... ان ... الامر على ما هو عليه في هذه المسألة (فيه) اى في الطريق (جل وعلا سالك ومسافر) في نفس الامر (اذ لا معلوم الا هو وهو) اى الحق (عين السالك والمسافر فلا عالم الا هو) هذا باعتبار الاحدية الذاتية فاذا كان السالك والطريق والعالم والمعلوم وهو الحق (فمن انت) استفهام انكار اى انت معدوم في نفسك (فاعرف) اليوم (حقيقتك وطريقتك) وتفوت وقتك حتى لا تدخل لا تعرفان حقيقتك وطريقتك في حكم قوله تعالى ﴿ونسوق المجرمين﴾ فاذا عرفت ما قلنا فقد عرفت حقيقتك وطريقتك (فقد بان) اى فقد ظهر (لك الامر) من الله على ما هو عليه وهو كون الطريق والسالك والعلم والمعلوم عين الحق

باعتبار احدية الجمع (على لسان الترجمان) وهو نفسه لقوله حتى اكون مترجما لامتحكما اوالحق مترجما لنا عن نبيه هود عليه السلام مقالته وهى قوله مامن دابة الخ او نبينا عليه السلام مترجما عن الحق مقالته وهى قوله كنت سمعه الخ وكذا جميع الانبياء عليهم السلام والاولياء رضى الله عنهم (ان فهمت ماظهر) من لسان الترجمان اى ان كنت ذافهم (فهو) اى لسان الترجمان (لسان الحق فلا يفهمه) اى لايفهم احد لسان الحق (الامن فهمه) بسكون الهاء (حق) حتى يفهم الحق من مطابقات كلام الحق فان الشهود باحدية الاشياء من مطابقات كلام رب العزة ومن مفهوماته الباطنة ولا يفهمه الا العلماء بالله وهم الذين كان الحق فهمهم وسمعهم وجميع قواهم وانما دل على هذا المعنى لسان الترجمان (فان للحق نسبا كثيرة ووجوهاً مختلفة) بالنسبة الى شئ واحد بعضها ظاهر فى العموم وبعضها خفى لايظهر الا لمن نور الله قلبه وكذلك بالنسبة الى آية واحدة معانى كثيرة ووجوه مختلفة بعضها ظاهر يفهمه كل احد وبعضها خفى لا يفهمه الا من كان فهمه حقا فلا ينحصر معنى الكلام القديم على المفهوم الاول وهو ما يفهمه العموم بل لابد من مفهوم بان يفهمه الخصوص وهو الذى لايباين ولاينافى المفهوم الاول فان الله تعالى يعامل عبده وكلامه بحسب ادراكهم فكان فى كلامه القديم اشارات لطيفة لايفهمها الا من فهم عن الله واورد شاهداً على ثبوت ذلك المعنى فقال (الاترى عاداً قوم هود عليه السلام كيف قالوا) حين ظهور العذاب لهم فى صورة السحاب (هذا عارض) اى سحاب (ممطرنا) اى ينفعنا بانزال المطر (فظنوا) هذا القهر (خيراً) اى لطفا ورحمة لهم لحسن ظنهم بالله فعاملهم الله باعطائه لهم جزاء حسن ظنهم (بالله) من الجهة التى غير ماتخيلوه (وهو) اى الحق (عند ظن عبده به فاضرب لهم الحق عن هذا القول) اى عن قولهم هذا عارض لحسن ظنهم به (فاخبرهم بما هو اتم واعلى مما تخيلوه فى القرب فانه) اى الشان (اذا امطرهم) اى اذا اعطاهم

الحق مما تخيلوه (فذلك) الامطار (حظ الارض وسقى الحبة) المزروعة
فى الارض (فما يصلون) هذا القوم (الى نتيجة ذلك المطر الا عن بعد)
وهى حصول الغذاء الجسمانى من حظوظ انفسهم فما يحصل هذه النتيجة
من المطر الا بعد مدة مديدة بخلاف اهلاكهم فانه يوصلهم فى الحال الى
مشاهدة ربهم فهم متلذذون بارواحهم بهذه المشاهدة ولو عذبوا من وجه
على الابد ، ولما بين احوال قوم هود عليه السلام شرع فى بيان اشارات الآية
ولطائفها بقوله (فقال لهم بل هو ما استعجلتم به ريح) حاصلة لهم (فيها عذاب اليم فجعل)
الحق (الريح اشارة الى ما فيها) اى فى الريح (من الراحة لهم فان بهذه الريح يريح)
الحق (ارواحهم من هذه الهياكل المظلمة والمسالك) اى الطريق (الوعرة)
اى الصعبة (والسدف) بضم السين وفتح الدال جمع سدفة اى الحجاب
(والمدلهمة) اى الليل المظلمة (و) اشارة الى ان ما (فى هذه الريح عذاب اى امر
يستعذبونه اذا ذاقوه الا انه) الا ان ذلك الامر اللذيذ (يوجعهم لفرقة المألوفات)
فجمع الله الرحمة والعذاب فيهم فيرحمهم الله بالرحمة الممتزجة بالعذاب
فى دار الشقاء فما كان فى حق المشركين من الله الا هذه الرحمة لاغير فان الرحمة
الخالصة من شوب العذاب مختصة للمؤمنين فى الدار الآخرة تفريقاً بينهما
اكمل تفريق قال بعض الشراح فى هذا المقام ان الله تعالى هو الرحمن الرحيم
ومن شان من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احداً عذاباً ابديا
تم كلامه هذا كلام صادق لكنه لا يعلم هذا العارف ان بعض العباد يقتضى شانه
بحسب عينه الثابتة ان يعذب عذابا ابدياً فيعذبه الله على مقتضى شانه ابداً
(فباشرهم) اى الحق (العذاب) حتى خلصوا عن الهياكل المظلمة فوصلوا
فى الحال الى الغذاء الروحانى وهو مشاهدة ربهم (فكان الامر) الحاصل لهم
بالهلاك (اليهم اقرب) ومتعلق اقرب قوله اليهم (مما) اى من الذى (تخيلوه)
فاذا باشرهم الحق العذاب (فدمرت كل شئ بامر ربها) اى قطعت الريح تعلق
ارواحهم بظواهر ابدانهم (فاصبحوا) اى فصاروا (لايرى الامساكنهم

(وهى)

وهى جثتهم) اى ابدانهم (التى عمرتها ارواحهم الحقية) وهى الروح التى
قال الله تعالى (فاذا سويته ونفخت فيه من روحى) (فزالت) عنهم (حقية هذه النسبة
الخاصة) وحقيتها كونهم على صورة الحق من العلم والحياة والقدرة بسبب
تعلق الارواح الحقية بهم فاذا زالت تعلق الروح زالت عنهم هذه الكمالات
الحقية (وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق) وهى الحياة التى
تصيب منها لكل شئ من الله بدون نفخ منه بخلاف الحياة الحقية فانها لاتحصل الا
لمن يقبل الاستواء (التى) اى الحياة التى (تنطق بها) اى بسبب هذه الحياة
(الجلود والايدى والارجل ويذوق) الميت بها (عذابات الاسواط والافخاذ
فى القبر وقد ورد النص الالهى) من الآيات والاحاديث (بهذا) المذكور
(كله) فهذه نسب جسمانية لانسب حقانية * ولما بين الامر على ماهو عليه
شرع فى بيان سبب عدم ظهور هذه المعانى لبعض الناس بقوله (الا) اى غير
(انه تعالى وصف نفسه بالغيرة ومن جملة غيرته حرم الفواحش وليس الفحش
الا ماظهر واما فحش مابطن فهو لمن ظهر له) اى بالنسبة اليه فحش واما
بالنسبة الى من لم يظهر له وليس بفحش (فلما حرم الفواحش اى منع ان تعرف)
خطاب عام اى منع ان يعرف كل انسان (حقيقة ماذكرناه وهى عين الاشياء)
اى حقيقة ما ذكرناه من كون الحق عين الاشياء كانت تلك الحقيقة ما بطن
من الفواحش فاذا كانت تلك الحقيقة فاحشة باطنة (فسترها) اى ستر الحق
تلك الحقيقة عن الغير لئلا يطلع عليها احد الا بالمجاهدات والرياضات بالسلوك
بطريق التصفية فجواب لما قوله فسترها والفاء زائدة لتأكيد الستر هذا مااختاره
بعض الشارحين والاولى ان يجعل جواب لما محذوفا للعلم به اى لما حرم
الفواحش كانت تلك الحقيقة فاحشة باطنها فقوله فسترها جواب لشرط
محذوف (بالغيرة وهو) اى الغيرة (انت) يخاطب كل عين مأخوذة (من الغير)
وتذكير الضمير باعتبار الغير (فالغير) اى الذى لم يعلم ان الحق عين الاشياء (يقول
السمع سمع زيد) لعدم ظهور هذا المعنى له (والعارف) اى الذى يعلم ان الحق

عين الاشياء (يقول السمع عين الحق وهكذا مابقي من القوى والاعضاء فما كل احد عرف الحق فتفاضل الناس) بعضهم على بعض في العلم بالله (وتميزت المراتب) اى مراتبهم (فبان) اى ظهر (الفاضل والمفضول) بين الخلائق (واعلم انه) اى الشان (لما اطلعني الحق واشهدني اعيان) اى ارواح (رسله وانبيائه كلهم البشريين) اى لايكون فيهم رسل من غير البشر (من آدم الى محمد صلى الله عليه وعليهم اجمعين) فكان آدم ومحمد عليهما السلام داخلان في شهوده (في مشهد) اى في مقام (اقيم) على المجهول (فيه) اى في ذلك المشهد (بقرطبة) هي مدينة في الغرب (سنة ست وثمانين وخمسمائة) قوله (ما كلمني احد من تلك الطائفة الاهود) عليه السلام جواب لما (فانه اخبرني بسبب جمعيتهم ورأيته عليه السلام رجلا ضخما) في الجسامة (في الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفا بالامور كاشفا لها ودليلي على كشفه لها قوله مامن دابة الاهو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم واي بشارة للخلق اعظم من هذه) البشارة فان في هذه الآية دلالة على كمال قرب الحق من العبد وعلى كمال تصرف الحق في العبد (ثم من امتنان الله علينا ان اوصل الينا هذه المقالة عنه) اى عن هود عليه السلام (في القرآن ثم تممها) هذه المقالة في بيان معناه وتحقيقه (الجامع للكل) اى لكل المراتب وهو (محمد عليه السلام بما اخبر به عن الحق عز وجل بانه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان اى هو) اى الحق (عين الحواس) الظاهرة (والحال) ان (القوى الروحانية اقرب) الى الحق (من الحواس) اى من القوى الظاهرة (فاكتفى) رسول الله (بذكر الابعد المحدود) اى معلوم الحد وهو الحواس (عن الاقرب المجهول الحد) وهي القوى الروحانية فانه لما كان الحق عين ماهو ابعد منه فبالحري ان يكون عين ماهو اقرب منه لذلك اكتفى رسول الله بذكره والمراد بكون الحق عين الاشياء وعين قوى العبد اتحاده معها في بعض صفاته او عبارة عن كمال القرب يدل عليه قوله الاقرب المجهول وقد بينا كيفية اتحاد

(الحق)

الحق مع الاشياء وعينيته في غير موضع (فترجم الحق لنا عن نبيه هود عليه السلام مقالته لقومه بشرى لنا وترجم رسول الله عن الله مقالته بشرى لنا فكمل العلم) بهذه البشارات (في صدور الذين اوتوا العلم وما يجحد بآياتنا) اى وما ينكر بدلالاتنا (الا القوم الكافرون فانهم) اى الكافرين (يسترونها) اى يسترون ماجاءت به الشرائع من عند الله (وان عرفوابها) اى وان عرفوا انها حق لكنهم يسترونها (حسداً منهم ونفاسة) اى بخلا (وظلما) لان ستر الحق بعد العلم ظلم وبخل واياك وستر الحق والمراد من ايراد هذا الكلام في هذا المقام تعريض لاهل الحق الذين يعلمون الحق ثم يسترونه ولم يظهروه واعتذار في اظهاره اسرار الحق وتحذير للسالكين في طريق الحق حتى لاينكروا احوال الاولياء من اظهار اسرار الحق بعد العلم بحقيقتهم وتوطئة لمايذكره من الآيات الدالة على وجود الحق مع كل موجود (ومارأينا قط من عند الله في حقه تعالى في آية انزلها اواخبار عنه اوصاله الينا فيما يرجع اليه) اى الى الحق يعنى ومارأينا قط في آية انزلها الله من عنده في حق نفسه ومارأينا قط في خبر عنه في حق نفسه الذى اوصله نبينا الينا (الا) وهو ماتبس (بالتحديد تنزيها كان) ذلك المنزل اوالخبر (اوغير تنزيه) فان التنزيه عن التحديد (اوّله) اى اوّل التحديد (العماء الذى) اخبر رسول الله عليه الصلاة والسلام بان الله كان في عماء (مافوقه هواء وماتحته هواء فكان الحق فيه قبل ان يخلق الخلق) فكان ذلك المقام اوّل ماظهر من التعينات لذلك قال اوّله (ثم ذكر) الحق في القرآن العظيم (انه استوى على العرش فهذا تحديد ايضاً) ثم ذكر بلسان نبيه عليه السلام ينزل الحق (الى سماء الدنيا فهذا تحديد ثم ذكر أنه) اى الحق (اله في السماء وانه اله في الارض وذكر انه معنا اينما كنا) وقد حدد نفسه حتى اوصل تحديده في المبالغة (الى ان اخبرنا انه) اى الحق (عيننا ونحن محدودون به) وهو حدنا (فما وصف نفسه الابالحد) في قوله كنت سمعه

وبصره (وقوله ليس كمثله شئ حد ايضاً ان اخذنا الكاف زائدة لغير الصفة)
اى لاتكون لافادة اثبات المثل فحينئذ قد تميز عن المحدود (ومن تميز عن المحدود
فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود) والمراد بالمحدود الاشياء
فاذا لم يكن الحق عين الاشياء كان محدوداً بهذا الحد فاذا كان الحق
محدوداً بكونه ليس عين المحدود (فالاطلاق عن التقيد تقيد والمطلق
مقيد) وزائدة (بالاطلاق لمن فهم) الاشياء على ماهى عليها (وان جعلنا الكاف
للصفة فقد حددناه وان اخذنا ليس كمثله شئ على نفى المثل) مطلقا
على أن الكاف زائدة لغير الصفة (تحققنا بالمفهوم) اى اطلعنا بالمعنى المراد من
الا ية وهو انه عين الاشياء فان مفهومه اثبات الوجود لغيره ومفهوم الثانى نفى
المثل فيلزمه نفى الوجود عن غيره فتبين بهذا الوجه انه عين الاشياء كما كان
فى الاخبار الصحيح لذلك اوردها فى اثبات هذا المعنى دون الوجه الاول
(و) تحققنا (بالاخبار الصحيح انه) اى الحق (عين الاشياء) واشار الى فوق الا ية
والحديث الصحيح فى الدلالة على انه عين الاشياء بقوله فى الا ية المفهوم
وفى الحديث بقوله وبالاخبار ولم يقل وبمفهوم الاخبار فان فهم انه كنت سمعه
وبصره الخ فى العينية معلوم للعموم بخلاف الا ية فانها لا تدل بهذه الدلالة
بل تدل على العينية بالمفهوم الذى يفهم من وجوه اللفظ ولا يعلم ذلك الا
من كان له بصيرة من ربه فدلالة الحديث على العينية اتم واعم من دلالة الا ية
(والاشياء محدودة وان) وصل (اختلفت حدودها) فاذا كان الحق عين
الاشياء وكانت الاشياء محدودة (فهو) اى الحق (محدود بحد كل محدود)
فاذا كان محدوداً بحد كل محدود (فما يحد شئ الا وهو) اى ذلك الحد (حد
للحق) فاذا كان حد كل شئ حداً للحق (فهو السارى فى مسمى المخلوقات)
وهى المسبوقة بالزمان (و) مسمى (المبدعات) وهى الغير المسبوقة بالزمان
وسريان الحق فى الموجودات هو وجود اسمائه وصفاته فيها بحسب قابليته
اعيانهم الثابتة (ولو لم يكن الامر كذلك) اى ولو لم يكن الحق ساريا فى

(الموجودات)

الموجودات (لماصح الوجود) لما كان شئ موجوداً (فهوعين الوجود فهو على كل شئ حفيظ) عن انعدامه بان كان ذلك الشئ على غير صورة الحق (بذاته فلايؤده) اى فلايثقله (حفظ شئ) اذعين الشئ لايثقل حفظه على ذلك الشئ فاذا كان الحق عين الوجود وحافظا للاشياء بذاته (فحفظه تعالى للاشياء كلها حفظه لصورته) اذ الاشياء عبارة عن الصورة الوجودية التي هى صورة الحق اى صفة الحق (ان يكون) اى ان يوجد (الشئ) على (غير صورته) اى على غير صفة الحق (ولايصح الا هذا) اى لايصح الا ان يكون الشئ على صورة الحق فكان وجود الشئ على غير صورة الحق محال (فهو) اى الحق (الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود) باعتبار الاحدية (فالعالم صورته) اى مظهره (وهو روح) اى باطن (العالم المدبر له) اى للعالم كالروح المدبر للبدن (فهو) اى مجموع العالم (الانسان الكبير * شعر * فهو) اى الحق (الكون) اى الوجود (كله * وهو الواحد الذى * قام كونى بكونه *) كناية عن العالم اى قام وجود العالم بوجود الحق (ولذا) اى ولاجل ان الحق هو الواحد القيوم الذى قام به وجود العالم (قلت) له (يغتذى *) بنا من حيث ظهور احكامه فينا واختفاؤنا فى وجوده (فوجودى غذاؤه *) لقيام احكامه وكمالاته بنا هذا ان كان الحق ظاهراً والعبد باطناً (وبه) اى بالحق (نحن نحتذى *) اى نغتذى اقيام وجودى بوجوده هذا ان كان العبد ظاهراً والحق باطنا (فيه منه) جزاء (ان نظر * ت بوجه) شرط (تعوذى *) متعلق لقوله فيه منه اى ان نظرت بوجه الوحدة يكون تعوذى بالحق من الحق فمعنى قوله تعالى اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بهذا الوجه اعوذ بالاسم الهادى من الاسم المضل فكان قول الرسول عليه السلام اعوذ بك منك ناظرا الى هذا الوجه فالاسماء كلها قبل وجودها فى الخارج مكنونة مستورة فى ذات الحق طالبة كلها الخروج الى الاعيان كالنفس الانسانى فحبس النفس الطالب الخروج يحصل الكرب للانسان فاذا تنفس يزول كربه فجاز نسبة الكرب الى المتنفس والى النفس قبل الخروج

من جوف الانسان فشبهت نسبة الاسماء الى الحق بنسبة نفس الانسان الى الانسان تسهيلا لفهم الطالبين فانما بنفس الانسان لئلا يلزم الكرب فلو لم يعطي الحق ماطلبته الاسماء منه من ايجاد العالم لزم الكرب المحال على الله فان كون الشيء على خلاف ما يقتضيه كرب له ومن جملة مايقتضي ذاته تعالى انه يعطي كل ذي حق حقه فكذلك لو لم يحصل ماطلبته الاسماء من الله من صور العالم لحصل للاسماء من الله كرب وهو ظلم منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا (ولهذا الكرب) اى و لئلا يلزم هذا الكرب المحال (تنفس) اى اخرج الحق ما في باطنه الى الظاهر بكلمة كن فيكون هو في الظاهر بعد كونه في الباطن فما كان في نفس الامر الا هذا ولابد أن ينسب هذا النفس الى يد من ايدى الاسماء (فنسب النفس) اى نسب الحق نفسه (الى الرحمن) بلسان نبيه عليه السلام انى اجد نفس الرحمن من قبل اليمن فكانت الموجودات حاصلة من نفس الرحمن بل هي عين نفس الرحمن وانما نسب الحق النفس الى الرحمن (لانه) اى الحق (رحم) اى اعطى (به) اى بالاسم الرحمن (ماطلبته النسب الالهية) التي هي الاسماء (من ايجاد الصور العالم) بيان لما (التي قلنا هي) اى صور العالم (ظاهر الحق) وانما كان صور العالم ظاهر الحق (اذهو الظاهر) لاغير (وهو باطنها) اى باطن العالم (اذهو الباطن) لاغير (وهو الاول اذكان) الله (ولاهي) اى وليس صور العالم موجودة معه (وهو الآخر اذكان عينها) اى عين صور العالم (عند ظهورها) اى عند وجود صور العالم في الخارج فاذا كان الامر كذلك (فالآخر عين الظاهر والباطن عين الاول) وهو معنى قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن (وهو بكل شيء عليم لانه بنفسه عليم) وليس العالم سوى من حيث الاحدية وليس علمه بالاشياء الا عين علمه بذاته وصفاته واسمائه (فلما اوجد) الحق (الصور) اى صور العالم وهي الموجودات الخارجية (في النفس) اى في النفس الرحماني وهو هيولى العالم كله القابلة لجميع الصور كما ان النفس

(الانساني)

الانسانى يخرج من الباطن الى الخارج فيوجد فى هذا النفس بحسب المخارج صور الحروف المختلفة (وظهر) فى هذه الصور (سلطان) اى حكم (النسب) بكسر النون وفتح السين (المعبر عنها) اى عن النسب (بالاسماء صح النسب) بفتح النون والسين مصدر بمعنى الانتساب (الآلهى للعالم) اى صح للعالم اى ان ينتسب الى الله (فانتسبوا) اى العالم (اليه تعالى فقال) الله تعالى على لسان نبيه (اليوم) وهو القيمة الكبرى (اضع نسبكم وارفع نسبي اى اءخذ عنكم انتسابكم الى انفسكم واردّ كم انتسابكم الىّ) فصح للعالم نسبتان نسبة الى العالم مثله ونسبة الى الحق فاحتجب الناس بانتسابهم الى العالم عن انتسابهم الى الحق ولا يشاهد ذلك الا من افنى وجوده فى وجود الحق ومن لم يفعل ذلك تأخر مشاهدته الى يوم لاانساب بينهم فاذا رد الحق انتساب العالم اليه كان العالم بذاته وجميع صفاته وافعاله عين الحق باعتبار الاحدية الذاتية (اين المتقون اى الذين اتخذوا الله وقاية) لانفسهم باسناد ذواتهم وصفاتهم وافعالهم كلها الى الحق (فكان الحق ظاهرهم اى عين صورهم الظاهرة) فتحققوا بقوله تعالى اليوم اضع نسبكم بفنائهم فى الله وبقائهم به (وهو) افرد الضمير باعتبار قوله (اعظم الناس واحقه واقواه عند الجميع) اى عند جميع اهل الله لوصولهم نهاية الامر فكان قولهم ان الحق عين الصور الظاهرة صادقاً لشهودهم ان انتساب العالم كله الى الحق (وقد يكون المتقى من جعل نفسه وقاية للحق بصورته) اى بسبب كون العبد صورة الحق اى بسبب اسناد العبد صورة الحق الى نفسه وانما كان الحق صورة المتقى (اذ هوية الحق) عين (قوى العبد كما قال كنت سمعه وبصره فسمى العبد حينئذ) اى حين كون المتقى (وقد يكون المتقى من جعل نفسه وقاية للحق بصورته اذ هوية الحق قوى العبد فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق) فاثبت هذا المتقى الفعل لنفسه وقاية لربه فى المذام اذ حينئذ يكون العبد صورة الحق واما المتقون الذين اتخذوا الله وقاية فحينئذ مسمى الحق وقاية لمسمى العبد وهى اسناد العبد جميع احواله

الى الحق (على الشهود) متعلق بقوله وقاية لمسمى الحق اى هذه الوقاية سواء كانت وقاية للحق اووقاية للعبد كانت على الشهود لاعلى التقايد (حتى يتميز العالم من غير العالم) فى مقام التقوى بسبب المشاهدة فمن جعل نفسه وقاية للحق من غير الشهود فليس بعالم بمقام التقوى ولم يكن من المتقين وكذلك من اتخذ الله وقاية بلا مشاهدة ليس من اهل العلم ولا من اهل التقوى فالعالم من كان علمه بالمشاهدة فمن لم يكن علمه بالمشاهدة والذوق فليس بعالم فميز الله تعالى بين العالم وغير العالم بقوله (قل هل يستوى الذين يعلمون) الحق بالشهود (والذين لايعلمون) بدونه فنفى الحق العلم عمن لايعلمون بالمشاهدة ويدل على ذلك قوله تعالى (انما يتذكر) اى مايعلم الحق (الااولوا الالباب) فمن لم يكن من اولى الالباب لم يكن عالما فاورد هذه الآية دليلا على ان المراد من قوله قل هل يستوى الذين يعلمون هم العالمون بالمشاهدة (وهم) اى اولوا الالباب (الناظرون فى لب الشئ الذى هو المطلوب من الشئ) ولب الشئ وجهه حقية فمن نظر فى هذه الجهة يشاهد الحق فيها فهو العالم (فماسبق) اى فما تقدم فى رتب العلم بالله (مقصر) وهو الذى يطلب تحصيل العلم بنظر العقل وهو مسمى باهل النظر (مجداً) وهو اهل التصفية والمجاهدة الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فهم يطلعون لب الشئ ويعلمونه على ما هو عليه فلا مذام من حيث اللب فالمتقون هم الذين اتخذوا وقاية من حيث اللب لامن حيث الصورة فان صورة الاشياء كلها حدوث والحدوث كله مذام فى حق الحق لاينسب الى الله تعالى عند اهل الله وكذلك كل ماينسب الى كسب العبد لاينسب من هذا الوجه الى الحق ولما بين الفرق بين المقصر والمجد فى العلم اراد أن يبين الفرق بينهما فى العمل بقوله (كذلك لايماثل اجير) وهو الذى يعمل للنجاة عن النار والدخول فى الجنة (عبداً) وهو الذى لازم باب سيده بمقتضى اوامره من غير طلب الاجر من عبادته فكم بينهما فالمراد أن اهل الظاهر لايصل الى درجة اهل الله لافى العلم ولافى العمل

فقد علمت مما ذكر أن الحق قد يكون وقاية للعبد والعبد قد يكون وقاية للحق (واذا كان الحق وقاية للعبد بوجه) اى من حيث كون الحق ظاهر العبد هذا ناظر الى قوله اين المتقون (والعبد وقاية للحق بوجه) اى من حيث كون العبد ظاهر الحق فقد حصل فى تلك المسئلة خمسة أوجه كلها صحيحة لكنها يتفضل بعضها على بعض فشرع فى تفصيلها بجزاء الشرط وهو قوله (فقل فى الكون) اى فى حق الكون (ما شئت ان شئت قلت هو) اى الكون (الخلق) باعتبار وقاية الكون للحق (وان شئت قلت هو) اى الكون (الحق) باعتبار وقاية الحق للكون (وان شئت قلت هو الحق الخلق) بالجمع بينهما (وان شئت قلت لا حق) اى الكون لا حق (من كل وجه ولا خلق من كل وجه)فصدق سلب ايجاب الكلى فلا يصدق اصلاً فى الكون ايجاب الكلى لا فى الحقية ولا فى الخلقية (وان شئت قلت بالحيرة فى ذلك) اى فى حق الكون فمن قال بالحيرة لم يصدر منه حكم فى حق الكون فاذا قلت بهذه المقامات (فقد بانت) اى ظهرت (المطالب بتعيينك المراتب)وكل ذلك تحديد الحق (ولولا التحديد) اى ولو لم يقع التحديد فى نفس الامر (ما اخبرت الرسل بتحول الحق فى الصور) وهو ما جاء فى الخبر الصحيح ان الله يتجلى للخلق يوم القيمة فى صورة منكرة فيقول انا ربكم الاعلى فيقولون نعوذ بالله منك فيتجلى فى صورة عقائدهم فيسجدون له (ولا وصفته) اى ولا وصفت الرسل الحق (بخلع الصور عن نفسه) اى لم يقولوا ان الله يتجلى يوم القيمة خاليا عن الصور بل قالوا ان الله يتجلى فى الصور والصور كلها محدودة فالحق المتجلى فى المحدود محدود فكان الحق هو الظاهر فى كل صورة فحينئذ (*شعر *فلا تنظر العين) فى الحقيقة (الا اليه *) لكنه لا يعلم من احتجب بالصور (ولا يقع الحكم الا عليه *) باعتبار الاحدية (فنحن له) عبيد وهو ربنا (وبه) اى وجودنا وقيامنا بالحق (و) قلوبنا (فى يديه*) يقلبنا كيف يشاء وهو اشارة للحديث قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء او فى يديه مجبورون

يتصرف كيف يشاء (وفى كل حال) من الاحوال الحسنة او السيئة (فانا) حاضرون (لديه) فهو معنا اينما كنا (ولهذا) اى لاجل ظهور الحق فى كل صورة (ينكر ويعرف وينزه ويوصف) على حسب مراتب الناس فاذا لم تنظر العين الا اليه صار النظر مختلفة فى رؤية الحق بان كان بعضه فوق بعض (فمن رأى الحق منه) اى من الحق (فيه) اى فى الحق (بعينه) اى بعين الحق (فذلك العارف) لكون الناظر والنظر والمنظور منه والمنظور فيه والمنظور اليه كلها حق فى نظره (ومن رأى الحق منه) اى من الحق (فيه) اى فى الحق (بعين نفسه فذلك غير العارف) لعدم علمه ان الحق لا يرى بعين غيره (ومن لم ير الحق منه) اى من الحق (ولا فيه) اى لا فى الحق (وانتظر أن يراه بعين نفسه فذلك الجاهل) لعدم رؤيته بالحق اصلا بخلاف غير العارف فانه عارف من حيث انه يرى الحق من الحق فى الحق وغير عارف من حيث انه يرى بعين نفسه لا بعين الحق فللناس فى هذا المقام ثلاث مراتب عارف وغير عارف وجاهل لذلك قال (وبالجملة فلا بد لكل شخص من عقيدة فى ربه) اى فى حق ربه (يرجع) ذلك الشخص (بها) اى مع تلك العقيدة (اليه) اى الى ربه (ويطلبه) اى يطلب ذلك الشخص ربه (فيها) اى فى تلك العقيدة (فاذا تجلى له الحق) بربه (فيها) اى فى صورة عقيدته (عرفه واقر به وان تجلى له فى غيرها) اى فى صورة غير صورة عقيدته (انكره) اى الحق (وتعوذ منه واساء الادب عليه) اى على الحق (فى نفس الامر وهو عند نفسه) اى عند (انه قد تأدب معه) فاذا كان الامر فى حق المحجوب كذلك (فلا يعتقد معتقد) المحجوب (الها الا بما جعل) اى تصور المعتقد ذلك الاله (فى نفسه) اى فى ذهنه فاعتقد كون الحق على تلك الصورة ونفاه عما عداها حينئذ (فالاله) حاصل (فى الاعتقادات بالجعل) اى بسبب جعل المعتقد فاذا رأوا الحق يوم القيمة (فما) اى فليس (رأوا) اى المعتقدون (الا) عين (نفوسهم) رأوا (وما) اى الذى (جعلوا فيها) اى فى انفسهم فما رأوا الحق (فانظر مراتب الناس فى العلم بالله)

(قوله)

قوله (هو) راجع الى المراتب افرد باعتبار العلم بالله (عين مراتبهم فى الرؤية يوم القيمة) هذا هو حال المعتقدين الذين حصروا الحق فى صورة اعتقاداتهم وقد حذر السالكين عن ذلك مع بيان مقام اهل الشهود بقوله (وقد اعلمتك بالسبب الموجب) وهو حصر الحق فى صورة الاعتقاد (لذلك) اى لتجلى الحق يوم القيمة فما يتجلى الحق لاحد يوم القيمة الا على حسب اعتقاده فى الدنيا فى العلم بالله بقيد او اطلاق (فاياك ان تتقيد) فى الدنيا (بعقد) اى باعتقاد (مخصوص وتكفر) الحق (بما سواه) اى بما سوى ذلك الاعتقاد حتى لا تكفر يوم القيمة اذا تجلى لك فى غير ذلك الاعتقاد (فيفوتك خير كثير) اى علم كثير نافع فى الدنيا ودرجة عالية فى العقبى (بل يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه) اذ الحق لا يحصر فى عقد دون عقد (فكن فى نفسك هيولى لصور المعتقدات) بفتح القاف (كلها فان الاله تبارك وتعالى اوسع واعظم من ان يحصره عقد دون عقد فانه يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وما ذكرنا من اين) الا (وذكر ان ثمه) اى فى الاين المذكور (وجه الله ووجه الشئ حقيقته فنبه) الحق (بهذا) القول وهو قوله اينما تولوا فثم وجه الله (قلوب العارفين لئلا تشغلهم العوارض فى الحياة الدنيا عن استحضار) الحق (مثل هذا) الاستحضار وهو كون توجه الحق فى كل اينية فلا يغفل قلوب العارفين عن الحق فى كل حال فهذا التنبيه عناية من الله لهم حتى يكونوا مع مشاهدة الحق فى جميع الاحوال التى تعرض عليهم فى الحياة الدنيا فلا يقبضوا مع غفلة (فانه لا يدرى العبد فى اى نفس يقبض فقد يقبض فى وقت غفلة) فيستحق العبد من الله البعد والاهانة (فلا يستوى مع من قبض على حضور) فانه يستحق القربة والكرامة (ثم ان العبد الكامل مع علمه بهذا) اى بكون الحق فى كل جهة (يلزم) اى يجب عليه انقياد الامر الحق (فى الصورة الظاهرة والحال المقيدة) اى للعبد الكامل وهى الصلاة (التوجه) فاعل يلزم اى ملتبساً (بالصلاة الى شطر

المسجد الحرام ويعتقد أن الله فى قبلته حال صلاته وهى) اى القبلة (بعض مراتب وجه الحق من اينما تولوا فثم وجه الله فشطر المسجد الحرام منها) اى بعض من تلك المراتب (ففيه) اى فى المسجد الحرام كان (وجه الله ولكن لاتقل هو) اى الحق (هنا) اى فى المسجد الحرام (فقط بل قف عندما ادركت) اى عند ادراك الحق (والزم الادب فى الاستقبال شطر المسجد الحرام والزم الادب فى عدم حصر الوجه فى تلك الاينية الخاصة بل هى) اى بل الاينية الخاصة (من جملة اينيات ما) اى الذى (تولى متول اليها) اى الى تلك الاينيات (فقد بان) اى فقد ظهر (لك عن الله) اى فقد عرفت مما اخبر الحق به عن نفسه (انه) اى الحق كان (فى اينيته كل وجه وما ثمه) اى وليس فى مقابل كل واحد من افراد الانسان فى حق الحق من الاينيات (الا الاعتقادات فالكل) اى فكل واحد من صاحب الاعتقادات (مصيب) فى اعتقاده الحق فى نفس الامر سواء طابق ذلك الاعتقاد بالشرع اولم يطابق لكنه اذا لم يطابق بالشرع لاينفع (وكل مصيب مأجور) بحسب اعتقاده فكان جزء من اعتقد الحق على مايخالف الشرع من الكفار التلذذ ذات الروحانية لمشاهدة ربه مخلداً فى النار (وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضى عند ربه) وقد علمت معنى السعادة والرضاء فى فص اسمعيل عليه السلام (وان شقى) اى وان عذب ذلك السعيد بالعذاب الخالص (زماناً)طويلاً (فى الدار الآخرة) فكان المؤمنون سعداء خالصين من الشقاء لذلك ادخلوا الجنة والكفار اشقياء لذلك ابقوا فى النار وكذلك فى الرضاء (فقد مرض وتألم اهل العناية مع علمنا) سعداء ممتزجين من (انهم سعداء اهل حق) قوله (فى الحياة الدنيا) متعلق بتألم (فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام فى الحياة الاخرى فى دار تسمى جهنم) فكما لاينافى الألم السعادة فى الحياة الدنيا كذلك لاينافى فى الحياة الاخرى فكما ان اهل الحق اذا تألموا فى الحياة الدنيا فهم على لذة فى ذلك الالم بمشاهدة ربهم فلا يشغلهم الألم عن ربهم فان الالم اين من الاينيات والاين لايشغل

العارفين عن استحضار الحق كذلك اهل النار فى الحياة الاخرويه وان كانوا يتألمون فهم على لذة روحانية بمشاهدة ربهم لانهم عارفون فيها فلا يحجبون بالالم عن الحق فلا ينافى الآلام راحتهم وقد اورد دليلا على ذلك كلام اهل الله بقوله (ومع هذا لايقطع احد من اهل العلم الذين كشفوا الامر على ماهو عليه انه لايكون لهم فى تلك الدار نعيم خاص بهم اما بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم اويكون نعيم مستقل زائد) على فقد المهم مناسب لحالهم (كنعيم اهل الجنان فى الجنان) قوله (والله اعلم) يدل على توقف المص فى هذه المسئلة اقول ان لهذا الكلام مبنى وتحقيقاً اما مبناه فهو ان رحمة الله متنوعة بلاشك رحمة خالصة من شوب الالم كما فى الجنة ورحمة ممتزجة بالالم كما فى الانبياء فان منهم من يدركهم الألم فى الدنيا وهم فى لذة وراحة فى ذلك الالم بل الالم عين الرحمة فى حقهم فهم يحسون الراحة مع حسهم الالم اذ لاينفك نعم الله منهم فى اىّ حال كانوا ولاينبغى لاحد أن ينكر اجتماع الالم واللذة فى طبعهم الشريفة فلما سبقت رحمته غضبه لايكون العذاب ابداً الاممتزجا اذ رحمة الله بالنسبة اليه عامة فى حق كل شئ والعذاب قد عرض باستحقاق عين الممكن بالمخالفة اوبحكمة اخرى فلزم الامتزاج من ذلك فلا ينافى الألم ظهور اثر الرحمة وهو وجدان الراحة فى بعض المزاج هذا هو مبنى الكلام واما تحقيقه فهو أن قوله وسعت رحمتى كل شئ عام فى حق كل شئ وكذلك سبقت رحمتى غضبى عام والنصوص الواردة فى حق الكفار كلها بحسب اجتماعها وانفرادها لاتدل قطعية الا على حرمانهم ابداً عن رحمة خالصة وهى نعيم الجنان يعنى لايخرجون عن النار ابداً ولايدخلون الجنة واما دلالة النصوص على انهم لايخلون عن العذاب ابداً على معنى لا يرتفع العذاب اصلاً لاينافى كلامهم فان قولهم يجوز أن يكون لهم فى دار جهنم بعد التعذيب الى ماشاء الله نعيم مباين لنعيم الجنان هو بعينه نعيم ممتزج بالعذاب لان النعيم الخاص فى الدار الآخرة عندهم مختص بنعيم الجنان لايوجد فى غيره فلايخلون عن العذاب

غرابة مهمة تحقيق كلام الشيخ وتطبيقه الشرع مع تحقيق من رده بظاهر الشرع والاجماع وهذا التحقيق قل مايوجد فى الكتب شكر الله سعيه وقدس سره

اصلا على ذلك التقدير غايته يحسون الراحة ويجدون اللذة بعد المدة المديدة ويجمعون اللذة والألم لظهور الرحمة التي سبقت في حقهم بقدر نصيبهم فيحسونها في الألم لكسب الاستعداد الى وجدان الحس فان العذاب متنوع فجاز أن يجتمع نوع من العذاب بنوع من الرحمة ويؤيد ما قلناه تفسير البيضاوى فى قوله تعالى فلو جعل قوله ﴿لايذوقون فيها برداً ولاشرابا الاحميما وغساقا﴾ حالاً من المستكن فى لابثين او نصب احقابا لايذوقون احتمل ان لابثوا فيها احقاباً غير ذائقين الاحميماً وغساقا ثم يبدّلون جنسا آخر من العذاب فلاتقطع النصوص الواردة فى حقهم الرحمة بكليتها بالنظر الى نفسها من غير اقتران بالاجماع فظهر أن كلامهم ادل على بقاء العذاب للكفار من النصوص والاجماع لانهم لما قسموا الرحمة الى الخالصة عن الألم والممتزجة مع الألم وحصروا الخالصة فى الدار الآخرة الى نعيم الجنان تعين ما اثبتوا لهم من الراحة على الاحتمال ومجرد الجواز لا على تحقيق الوقوع لا يكون ابداً الارحمة ممتزجة بالألم فلا يخلو عن العذاب قطعا ولا يخفف عنهم العذاب بتقابل اسبابه اذ مآل التخفيف الى ارتفاع العذاب وذا ينافى الرحمة الممتزجة لهم ولا هم ينظرون بنظر الرحمة التي فى دار الجنان فان هذه الرحمة ليست بنظر الرحمة فى حقهم بل هى سبقت فى حقهم مركوزة فى جبلتهم ومكنونة فى بطونهم ظهرت فى وقتها لوجود شرائط ظهورها وهى من مقتضيات طبعهم تحصل لهم لاتحصل بنظر الله لهم لذلك لا يرتفع بظهورها العذاب ولو كانت تلك الرحمة بنظر الله تعالى لارتفع عذابهم فلا تخصص بالنصوص الواردة فى تأبيد العذاب فى حق الكفار قوله وسعت رحمتى كل شئ وبقى على عمومه بحسب نصيب كل شئ منها ولا تسقط بها عموم الرحمة فى حق الكفار الا فى نوع واحد من انواعه وهو نعيم الجنان فرحمة الله تعالى تعم الاشياء كلها بالنص الالهى حتى العذاب اذ العذاب وجود والوجود من رحمة الله تعالى بل الحق ايضاً بمعنى ايصال الرحمة فيه كان رحيماً فشيئه لاكشئ والله على كل شئ قدير بل كشئ والله بكل شئ عليم ورحمة الله تعالى واسعة

(ونور)

ونور من الله تصل الى عباده على حسب استحقاقهم ولا يطفئ نور الله شئ في حق شئ والله متم نوره بل نقول ان الله قد يتجلى في الجنة لقلوب عباده من اهل الله بعظمة جلاله وكبريائه فيشاهدون قدرة الله على اهلاكهم واهلاك الجنة لامكان الهلاك في نفسه وان كان وعد الله حقاً وهو النصوص الواردة في عدم هلاكهم وهلاك الجنة لكن لاينا في ماقلناه كالمبشرة من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين يزيد خوفهم من الله بعد البشارة بالجنة بالنص الالهي فحالهم هذه ناشئة من كمال يقينهم بالنص في حقهم فيقعون في خشية الله تعالى بسبب هذا العلم الحاصل من التجلي انما يخشى الله من عباده العلماء والخشية توجب الخوف والخوف نوع من الالم من كونهم في الراحة الكلية فيجمعون الالم المعنوى الجزئي والراحة الصورية الكلية في دار النعيم والنصوص لاتقطع في حقهم الا الالم الصورى لاالالم المعنوى قال الشيخ في كلمة عزيرية العلم بسر القدر يعطى الراحة الكلية للعالم به ويعطى العذاب الاليم ايضاً للعالم به فهو يعطى النقيضين تم كلامه وقد ظهر سر القدر في اليوم الآخر لكل احد فيعطى النقيضين في ذلك اليوم ايضاً والانسان لكونه مظهراً للاسماء الالهية المتقابلة لا يزال جامعاً للنقيضين الالم والراحة بحسب المقامات وبحسب الظهور والبطون فألم اهل الجنة في غاية الخفاء والبطون بظهور الراحة الكلية كما ان راحة اهل النار في غاية الخفاء والبطون بظهور العذاب الاليم فلا يصح في التحقيق ساب الالم والنعم عن الانسان من كل الوجوه لعموم الجمعية في نشأته الدنيوية والاخروية والمقصود اثبات عدم انقطاع اثر الاسماء المتقابلة واحكامها عن وجود الانسان وقد نازعني بعض العلماء في ذلك بقوله تعالى ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها﴾ وما علموا ان كلما لعموم الفعل لا لدوام ثبوته فما ثبت قطع الرحمة بالكلية في حقهم الا بالاجماع ومالهم نص في ذلك الا انه لما دل النصوص على حرمانهم ابداً عن الرحمة العظمى والجليل القدر عندالله والنعمة العظمى والنافعة الكبرى وهي نعيم الجنان فلارحمة عندهم في الدار الآخرة اصلا غير

ذلك وكل ماعدا ذلك عذاب محض غير الاعراف وما جاز عند اهل الفناء من الرحمة الممتزجة بالعذاب ليس بشئ من الرحمة عندهم على انه من اى شئ عرفتم ان الاجماع وقع على نفى ماجاز عند اهل الله لابد من البيان فجاز وقوع الاجماع على مادل عليه النصوص بدون ساب كلى غايته انهم لم يتعرضوا جوازه ولاعدم جوازه فجاز أن يدخل تحت الاجماع وان لايدخل بل التفويض والتوقف فى ذلك اولى وانسب من اهل الفناء الى الاجماع لان حكمهم على حسب علمهم ولايتعلق علمهم بما فى العذاب بدون نص حتى تعلق حكمهم بالنفى اوالاثبات الى ما فى لب العذاب اذ كل نص عندهم لايدل الاعلى بقاء ظاهر العذاب ولايلزم منه الدلالة على مافى العذاب فلاحكم لهم فى باطن العذاب اصلا بحسب النصوص وان قلتم اجتمعوا على ذلك برأيهم اوبالنص هات البرهان على ذلك من النقل او العقل فلا يتوهم ان هذا المعنى تكلم منهم من عند انفسهم بل اخذوا الرحمة عن بعض النصوص وهو قوله سبقت رحمتى غضبى ورحمتى وسعت كل شئ وغير ذلك من النصوص الدالة على شمول الرحمة واخذوا عن بعض النصوص بقاء العذاب عليهم فجوّز واالرحمة الممتزجة من العذاب ابقاءً لحكم النصوص اذلايترك حكم الله من غير ضرورة ولاضرورة ههنا وعاملاً بقوله تعالى ﴿ اعطى كل ذى حق حقه ﴾ فنهاية علم العلماء بالله فى مثل ذلك التوقف وتفويض الامر كما توقف الشيخ صاحب الكتاب رضى الله عنه فى حق فرعون وفوّض امره الى الله وقال ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله لما استقرّ فى نفوس عامة الخلق الى شقائه فراعى الشيخ جانب الاجماع لان الاجماع كما كان حجة عند اهل الظاهر كذلك حجة لاهل الله سواء كان بالنص او بدونه فاذا عرفت هذا فاعلم ان اهل الله الذين انكشف لهم اسرار النصوص الالهية فى مثل هذه المسائل اذا نظروا الى النصوص يبسطون ويرجون رحمة الله واذا نظروا الى الاجماع خافوا عقاب الله هكذا حالهم الى آخر عمرهم فعلمهم هذا يعطى الحيرة والتوقف وتفويض الامر الى الله وهو مقام الاعراف وعلى الاعراف رجال فهم ثابتون فى هذا المقام الاعلى والاشرف فكان ثبوتهم بين هذه

النصوص والاجماع وهو عين ما ذهب اليه جميع الملل الاسلامية من انه المؤمن بين الخوف والرجاء فلا يكذبون النصوص ولا الاجماع بل يصدّقون ويجمعون بينهما كيف فان قوله لايقطع ان يكون لهم نعيم مباين لايدل الاعلى احتمال الوقوع لاعلى تحقق الوقوع والرجاء يتحقق بمجرد احتمال وقوع الوعد فليس فى كلامهم فى هذه المسئلة دلالة على تحقق وقوع الرحمة ولوممتزجة بل على جواز الوقوع فكما ان المؤمن فى حالة الرجاء لايكذب النصوص الواردة فى الوعيد وفى حالة الخوف لايكذب النصوص الواردة فى الوعد وكذلك اهل الفناء فامسئلتنا هذه الا وهى عين ذلك ولايحمل عليه اى على الشيخ مالايحمل عبارته بل كل مانقوله من مدلولات كلامه ومقصوده وليس مقصوده من ايراد هذه المسئلة الا تحقيق دلالة النصوص فى هذا الباب فان اكثر الناس لايعلمون مثل ماعلمه فاثبت قطع الرحمة عنده بالكلية الا بالاجماع واما النصوص فلا تدل الا على قطع نوع من الرحمة وهو نعيم الجنان فقد رفع الحجاب بذلك التحقيق عن وجوه المعانى لاهل الانصاف وهذا التطبيق والتوجيه على مراده مما لم يهتدبه احد من قبلى والله الهادى الى صراط مستقيم وماذلك الكتاب الا كرامة منه لذلك ردّ البعض وقبل البعض وذلك من خصائص المعجزة والكرامة شعبة منها الا ان منهم من ردّه لغير اهله واجازه لاهله فله وجه ظاهر مطابق للواقع ومنهم من ردّه وبالغ فى ردّه بالابطال والاحراق فله وجه صحيح ايضاً فان الفتوى لايكون عن جهل لانه هو الحكم على ماينتهى اليه علم المفتى من الحق والباطل فان الحكم فى حق الشئ بالحق اوالباطل تابع بعلم المفتى لاعلى ما كان عليه نفس ذلك الشئ فى الواقع فلايكلف الا بالجهد على قدر طاقته البشرية بحيث لايكون مقصراً فى جهده فى حكم شئ كالمصلى المتحرى نحو القبلة ولايكلف بالاطلاع على حقيقة الامر فان ذلك ليس فى وسع كل احد فكان مثاباً ومأجوراً بعمل مايجب عليه من حفظ الشريعة المطهرة ولايتعلق به لسان الذم شرعا وحقيقة بل هذا عند اهل الله بل عند صاحب الكتاب اكمل الناس

فى مقام الشرع لظهور غاية الشرع بكماله منه فكان الاحراق فى حق الكتاب وان كان ظلما اولى من ان لا يطالع ويعمل به فاستحق بذلك عند اهل التحقيق لسان المدح فلا ينبغى للسالكين ان يظنوا السوء بالعلماء فى مثل ذلك فان ظهور هذه الافعال منهم لا يكون الا عن كمالاتهم فى مرتبتهم اقتضت صدور ذلك لا عن نقصهم فمن ظن السوء منا فليس ذلك الا عن جهله وقصوره فى طريق التصوف ؛ ايها المحب استمع من لسان الفقير فائدة جديدة جليلة وهى انه لما قال الله تعالى ﴿ للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ﴾ انقسمت هذه المنازعة الى علة آدم فاثرت فى وجوده فكان آدم حاملا لها فخرجت من ذريته ثلاثة طوائف خليفة عن الحق والملائكة معا وهم الانبياء والمرسلون وخليفة عن الحق وهم اولياء الله ومن كان فى طريقهم وخليفة عن الملائكة فمقام الاولياء العفو والستر والنظر الى جهة الكمال كما فعل الحق بآدم ولا ينظرون الى جهة القصور بل كل شئ تام بنظرهم اعلمهم ان الله تعالى قبل آدم واوحد ولم يرد قول الملائكة فى حقه مع علمه بعصيان آدم ولم ينظر الى قصورهم بل نظر الى جهة كماله وقبل من كل عيب ثم اوجدهم وقال فى جوابهم ﴿ انى اعلم ما لا تعلمون ﴾ يعنى ان ما قلتم فى حقه صدق لكنه انى اعلم منه غير ذلك من الكمال ولو علمتم ما اعلم لم تنازعنى فلما علم الملائكة ما علم الله بتمام الاسماء ارتفع نزاعهم فقالوا ﴿ لا علم لنا الا ما علمتنا ﴾ فهذا هو مقام اهل الله خلافة عن الحق واما خليفة الملائكة فهم علماء الشريعة وائمة الدين فان مراد الملائكة بقوله ﴿ أتجعل فيها ﴾ تقديس الحق وتنزيهه عما لا يليق بجناب عزه من الافساد وسفك الدماء وغير ذلك من المناهى الشرعية لذلك قالوا ﴿ نحن نسبح بحمدك ونقدس لك ﴾ يعنى لا يليق بحضرتك الا التسبيح والتقديس فاقامهم الله فى مقام التقديس مقام الملائكة فسبحوا وقدسوا الحق بحسب علمهم عن كل ما يليق به تسبيحهم وتقديسهم وان لم يعلموا مرتبتهم فاذا علموا ما علم اهل الله ارتفع نزاعهم لعلمهم علماً وراء علمهم الذى انكروه قبل ذلك لحصرهم العلم على علمهم فما كان نزاعهم فى التحقيق الا طلب العلم عن

اهله وان كانوا لايشعرون بذلك فالنزاع ينشأ من عدم علمهم بحقيقة العلم فاذا علموا سلموا كالملائكة عند علمهم من آدم بما علم الله منه كما ان الملائكة ليس مرادهم المنازعة مع الحق بل طلب العلم بحكمة الخلافة مع التقديس جناب الحق فاذا كان العلماء خايفة الملائكة وجب تعظيمهم كالملائكة بل هم احق بالتعظيم من الملائكة فهم البشر الملك والملك ملك وحده فانهم حجة واضحة لله تعالى فى الارض عامة الحكم لجميع الناس وليس كذلك اهل الحق فانهم حجة مخصوصة لطائفة مخصوصة وكم بينهما الا فتعظموهم على اىّ حال كانوا من الاقرار والانكار فان انكارهم بعض افعال الفقراء واقوالهم واحوالهم عين تنزيههم الحق وتقديسهم عما لايليق به اقتضت غيرة الحق بحسب مقامهم صدوره منهم فتعظيهم تعظيم الحق والملائكة وتعظيم الانبياء فانهم كانبياء بنى اسرائيل وورثة الانبياء فهم حملوا على ظهورهم مالاتحمله السموات والارض وماقدر احد حق قدرهم الا من علمه الله من لدنه علما فلا يصح المعارضة والمنازعة معهم فى شئ فالواجب علينا فيما اشكل عليهم من كلام اهل الفناء التطبيق الشرعى فان علم اهل الله المسمى بالعلم الباطن من مدلولات مادل على العلم المسمى بالعلم الظاهر والاول عين الثانى بالذات فهو مستفاد من وجوه الشرع لكن لايفهمه كل احد بل يفهم من تنوّر عقله بالنور الالهى فمن ذهب الى انه مغاير بالذات لايمكن التطبيق الشرعي بحيث يسلم ويقبل عند الشرع بحسن القبول فقد اخطأ

فص حكمة فتوحية فى كلمة صالحية

(فص حكمة فتوحية) اى خلاصة العلوم المنسوبة الى الفتوح مودعة (فى كلمة صالحية)اى فى روح هذا النبى الفتح حصول شئ عن الشئ الذى لم يتوقع حصوله عن ذلك الشئ كناقة صالح عليه السلام فان الجبل لم يتوقع خروج الناقة منه فقد انفتح فخرج منه الناقة معجزة له عليه السلام ولكون صالح عليه السلام

مظهر الاسم الفتاح انفتح له الجبل وخرجت منه الناقة اورد الحكمة الفتوحية فى كلمة صالحية و بين الفتوح الغيبية فيها فقال (من الآيات) خبر (آيات الركائب*) مبتدأ واضافة الآيات الى الركائب اضافة عام الى خاص من وجه الركائب جمع ركيبة اى ومن جملة المعجزات الدالة على صدق الانبياء معجزات الركائب كالبراق لمحمد والناقة لصالح عليهما السلام فكل آيات ليست بركائب وكذا كل الركائب ليست بآيات وان كان المراد بالركائب هنا نفس الآيات وهى البراق والناقة لكنه صح الاضافة من حيث مغايرتهما بحسب المفهوم بالعموم والخصوص من وجه (وذلك) اى كون الركائب من الآيات (لاختلاف فى المذاهب*) اى بان كان بعضها ذاهبا الى الحق وبعضها الى بارى عالم الظلمات والركائب قابلة للذهاب الى كل منهما موصلة للراكب الى مقصوده من حق اوغيره وهى جمع مذهب وهو الطريق فكما ان المراكب الصورية يركب البعض عليها ويقطع بها المنازل للوصول الى مراداته النفسانية مما لايرضى الله عنه والبعض الآخر للوصول الى امر الله كذلك الركائب الحقيقية وهى صورة النفس الحيوانية التى هى مراكب النفوس الناطقة فان بعض النفوس يركب عليها لتحصيل الكمالات الالهية ويستخدمها فى طريق الحق بامر الحق وارادته لابارادة انفسهم فيحصل لهم العلم من عندالله ويعلم به الاشياء على ماهى عليه والبعض الآخر يستعملها بارادة انفسهم على مقتضى عقولهم ويستخدمها فى ترتيب المقدمات المعلومة للوصول الى المجهولات وبين هذين الطائفتين بقوله (فنهم) اى واذا كان المذاهب مختلفة فمن عباد الله (قائمون بها) اى اقاموا مراكبها وهى صورة النفوس الحيوانية فى طريق الحق وطاعته (بحق*) اى بامر حق لابامر انفسهم (ومنهم قاطعون بها) اى بتلك المراكب (السباسب*) اى صحارى عالم الاجسام التى تاهوا فيها ولم يخرجوا عنها (فاما القائمون فاهل عين*) وشهود وهم الواصلون حقيقة العلم والمخلصون عن ظلمات الجهل وهم اهل الكشف واليقين

(واما القاطعون هم الجنائب*) اى البعداء عن معرفة الحق واذ استدلوا بنظرهم الفكرى من الاثر الى المؤثر لكنهم محجوبون عن حقيقة العلم وهم اهل النظر والاستدلال حذف الفاء من فهم لضرورة الشعر (وكل منهم) اى وكل واحد من القائمين والقاطعين (يأتيه منه*) اى من الحق (فتوح غيوبه) اى غيوب الحق (من كل جانب*) اى من جانب ربهم الخاص فيكون لكل واحد منهم جانب خاص يأتيه غيوبه من الحق من جانبه لامن جانب آخر فكان كل فى قوله من كل جانب تصرف الى روحانى وجسمانى * ولما كانت الفتوح حاصلة من مفاتيح الغيب التى هى سبب الايجاد وكان وجود العالم من الفتوح الغيبية شرع فى بيان الامر الايجادى وكيفيته بقوله (أعلم) ولما كان هذه المسئلة من المسائل الغامضة طلب من الله للسالكين التوفيق فقال (وفقك الله ان الامر) الايجادى (مبنى فى نفسه على الفردية ولها) خبر (التثليث) مبتدأ قدم الخبر لاختصاص التثليث بالفردية (فهى) اى الفردية حاصلة (من الثلاثة فصاعدا) كالخمسة والسبعة وغيرها (فالثلاثة اول الافراد وعن هذه الحضرة الالهية) اى الحضرة الفردية الاولية وهى الفردية الثانية التى سنذكرها تفصيلا (وجد العالم فقال تعالى) اى فالدليل على ان وجود العالم عن الحضرة الفردية الالهية قوله تعالى (انما قولنا) اى امرنا (لشئ اذا اردناه) اى اذا اردنا وجوده فى الخارج (ان نقول له) اى ان نخاطب له بقولنا (كن فيكون) ذلك الشئ بلا امهال وتراخ عن قولنا كن (فهذه) الفردية الثانية (ذات ذات ارادة وقول فلولا هذه الذات) وهى ذات الحق (وارادتها) اى وارادة الذات (وهى) اى الارادة (نسبة التوجه) اى توجه الذات (بالتخصيص لتكوين امر ما ثم لولا قوله عند هذا التوجه كن لذلك الشئ ما كان ذلك الشئ) اى لو لم يكن هذه الثلاثة لم يكن ذلك الشئ *ولما بين الفردية التى من جهة العلة شرع فى بيان الفردية التى من جهة المعلول فقال (ثم ظهرت الفردية الثالثة ايضا فى ذلك الشئ) الكائن (وبها صح) اى وبسبب الفردية الظاهرة (من جهته) اى من جهة ذلك الشئ (صح تكوينه) اى صح ان

بجعل ذلك الشيء مكوناً (و)صح (اتصافه) اى اتصاف ذلك الشيء المأمور بقول كن (بالوجود وهو) اى فردية الشيء ذكر الضمير باعتبار الشيء (شيئيته وسماعه وامتثاله امر مكونه بالايجاد فقابل ثلاثة) التى من طرف المعلول (ثلاثة) التى من طرف العلة (ذاته) اى ذات ذلك الشيء (الثابتة فى حال عدمها فى موازنة) اى مقابلة (ذات موجدها وسماعه فى موازنة ارادة موجده وقبوله بالامتثال لما امره) موجده (به من التكوين) بيان لما (فى موازنة قوله كن فكان هو) اى فوجد ذلك الشيء بهاتين الفرديتين الثلاثيتين (فنسب) الحق (التكوين اليه) اى الى الشيء الممكن فى قوله كن فيكون (فلولا انه فى قوته التكوين من نفسه) اى فلو لم يكن التكوين حاصلاً بالفيض الاقدس فى قوة نفس ذلك الشيء (عند هذا القول) وهو قول كن (ما تكون) ويوجد ذلك الشيء عند سماع ذلك القول من الله تعالى فاذا كان الامر كذلك (فما اوجد هذا الشيء بعد ان لم يكن عند الامر بالتكوين الانفسه) فلا ينسب الايجاد الاالى نفس ذلك الشيء نعم ينسب الى الحق لكونه امراً بالتكوين فكان اسناد الايجاد فى الحق مجازاً وفى العبد حقيقة (فاثبت الحق تعالى ان التكوين للشيء نفسه) بجعل نفسه تأكيد للشيء (لا للحق والذى للحق فيه) اى فى التكوين (امره) اى امر الحق للشيء بكن (خاصة وكذا) اى وكاخباره عن نفسه فى قوله تعالى انما قولنا الخ (اخبر عن نفسه فى قوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فنسب التكوين) بالنص الالهى (لنفس الشيء) اى الى نفس الشيء (عن امر الله) متعلق بنسب فالحق آمر بالتكوين والعبد فاعل به (وهو الصادق فى قوله وهذا) اى كون التكوين صفة لنفس الشيء لا للحق (هو المعقول فى نفس الامر) اى لا استحالة فيه عند العقل فلا يحتاج النصوص الواردة فى حقه الى التأويل ولا يضاح هذا الامر المعقول اورد مثالاً فى الخارج فقال (كما يقول الامير الذى يخاف فلا يعصى) مبتدأ ان للمفعول (لعبده قم فيقوم العبد امتثالاً لامر سيده فليس للسيد فى قيام هذا العبد سوى امره له بالقيام والقيام من فعل العبد

(لا من)

لامن فعل السيد) فكان التكوين من فعل العبد المأمور بكن لامن فعل الحق وانما كان هذا هو الامر المعقول فى نفسه اذ يجوز أن الله اعطى لذلك الشئ وجوداً مغايراً لهذا الوجود وبه سمع كلام الحق وامتثل امره كما فى ذرية آدم عليه السلام حين قال ألست بربكم فسمعوا كلامه وامتثلوا امره وقالوا بلى من قبل هذا الوجود (فقام اصل التكوين على التثليث اى) حصل (من الثلثة من الجانبين من جانب الحق ومن جانب الخلق) * ولما بين كيفية الايجاد فى الاعيان شرع فى بيان الايجاد فى المعانى لكونها من الفتوح فقال (ثم سرى ذلك) التثليث (فى ايجاد المعانى) وهى النتائج (بالادلة) يتعلق بايجاد (فلابد من الدليل) اى فى الدليل (ان يكون مركبا من ثلثة) موضوع النتيجة ومحمولها والحد الاوسط وهى اجزاء مادية له (على نظام مخصوص) متعلق بمركبا وهو جزئى صورى له (وشرط مخصوص) وهو ان يكون الصغرى موجبة والكبرى كلية فى الشكل الاول (وحينئذ) اى فحين تحقق هذه المذكورات فى الدليل (ينتج) الدليل (من ذلك) اى من اجل تركبه من ثلثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص (وهو) اى النظام المخصوص او تركب الدليل من ثلثة (ان يركب الناظر دليله من مقدمتين كل مقدمة) اى كل واحد منها (تحوى) اى تشتمل (على مفردين) موضوع ومحمول (فيكون اربعة واحد من هذه الاربعة يتكرر فى المقدمتين ليربط احديهما بالاخرى) ولايضاح هذا الامر المعقول ذكر مثالاً فى الامور العينية بقوله (كالنكاح) فان النكاح قائم على ثلثة اركان زوج وزوجة وولى عاقد والشهود شروط (فيكون) اى فيوجد (فيه ثلثة لاغير لتكرار الواحد فيهما فيكون) اى فيوجد (المطلوب اذا وقع هذا الترتيب على هذا الوجه المخصوص وهو) اى الوجه المخصوص (ربط احدى المقدمتين بالاخرى بتكرار ذلك الواحد المفرد) على صفة اسم الفاعل اى الواحد الذى يجعل الدليل بتكرار فردا (الذى به) اى بسبب ذلك الفرد (صح التثليث) اى كان الدليل ثلاثة (والشرط المخصوص) هو (ان يكون الحكم) اى

المحكوم به فى النتيجة (اعم من العلة) كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان جسم فالجسم هو المحكوم به واعم من العلة وهو الحيوان (اومساويا لها) كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان حساس فالانسان حساس والحساس هو المحكوم به ومساو للعلة وهو الحيوان (وحينئذ) اى وحين تحقق الشرط المخصوص (يصدق) اى ينتج القياس نتيجة صادقة (وان لم يكن كذلك) اما بانتفاء النظم و الشرط معاً او بانتفاء احدهما (فانه) اى الشان (ينتج) الدليل (نتيجة غير صادقة وهذا) اى كون الدليل منتجا نتيجة غير صادقة (موجود فى العالم) عالم الشهادة (مثل اضافة الافعال الى العبد معراة عن نسبتها الى الله) وهذا تعريض للمعتزلى ومن تابعهم فانهم قالوا العبد خالق لافعاله (او اضافة التكوين الذى نحن بصدده الى الله مطلقا) من غير مدخل للعبد فيه هذا تعريض لبعض اهل النظر من اهل السنة فانهم قالوا التكوين صفة لله (والحق مااضافه الا الى الشيء الذى قيل له كن) فلاينتج قياس الفريقين الانتيجة غير صادقة اذافعال العباد منسوبة الى الله من وجه والى العبد من وجه وكذا التكوين منسوب الى الله من وجه وهو الامر والى العبد من وجه وهو التكوين فاضافة التكوين الى الله مطلقاً غير صادقة وكذا اضافة الافعال الى العبد مطلقا غير صادقة ؛ ولما بين حقيقة القياس الصحيح واحواله اورد مثالاً لزيادة الانكشاف (ومثاله) اى مثال الدليل المنتج نتيجة صادقة (اذااردنا ان ندل ان وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث فله سبب فعنى الحادث والسبب ثم نقول فى المقدمة الاخرى والعالم حادث فتكرر الحادث فى المقدمتين والثالث قولنا العالم فانتج ان العالم له سبب) وهو نتيجة صادقة لكون الدليل على نظام مخصوص وشرط مخصوص (فظهر فى النتيجة ما ذكر فى المقدمة الواحدة وهو السبب) وهو قوله فله سبب (فالوجه الخاص) وهو قوله على نظام مخصوص (هو تكرار الحادث والشرط الخاص هو عموم العلة لان العلة فى وجود الحادث السبب) فى قوله فله سبب (وهو) اى السبب (عام فى حدوث العالم من الله اعنى) بقولى وهو عام (الحكم) اى المحكوم به

وهو فله سبب (فنحكم على كل حادث ان له سببا سواء كان ذلك السبب مساوياً للحكم) اى للمحكوم عليه وهو كل حادث كما اذا اردنا بالحادث معنى عاما فى الحدوث الذاتى والزمانى فحينئذ يساوى المحكوم به وهو فله سبب للمحكوم عليه وهو كل حادث (او يكون الحكم) اى المحكوم به (اعم منه) اى من المحكوم عليه كما اذا اردنا بالحادث حدوثا زمانيا فحينئذ يكون محمول الكبرى وهو فله سبب اعم من موضوعه وهو كل حادث فاياما كان (فيدخل) المحكوم عليه (تحت حكمه) اى تحت حكم المحكوم به (فتصدق النتيجة) وهو ان العالم له سبب (فهذا) اى ايجاد المعانى (ايضا) اى كايجاد الاعيان قام على التثليث فهذا مبتدأ خبره محذوف للعلم به وهو قام على التثليث (قدظهر) لك بالبيان (حكم التثليث فى ايجاد المعانى التى تقتنص) اى تكتسب (بالادلة) فاذا كان اصل التكوين مطلقا عينا كان او معنى التثليث (فاصل الكون) الذى حصل من التكوين (التثليث ولهذا) اى ولاجل كون اصل الكون التثليث (كانت حكمة صالح عليه السلام التى اظهرها الله قوله فى تأخير اخذ قومه) متعلق بكانت (ثلثة ايام) منصوب بالتأخير (وعداً غير مكذوب) خبر كانت (فانتج) هذا التثليث وهو ثلثة ايام (صدقا) اى نتيجة صادقة (وهى) اى النتيجة الصادقة (الصيحة التى اهلكهم الله بها) اى بهذه الصيحة كما اخبر الله عن هلاكهم بقوله (فاصبحوا فى دارهم جاثمين) اى هالكين (فاول يوم من الثلثة اصفرت وجوه القوم وفى الثانى احمرت وفى الثالث اسودت فلما كملت الثلثة صح الاستعداد) بالنتيجة وهى الهلاك (فظهر كون) اى وجود (الفساد فيهم) بالتثليث (فسمى ذلك الظهور) اى الوجود (هلاكا) لخروجهم عن الوجود الشهادى ودخولهم فى الوجود البرزخى فهو كون فى الحقيقة لاهلاكه فقام اصل الكون فى ذلك ايضاً على التثليث (فكان اصفرار وجوه الاشقياء فى موازنة) اى فى مقابلة (اصفرار وجوه السعداء فى قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة من السفور

وهو الظهور كما كان الاصفرار فى اول يوم ظهور علامة الشقاء فى قوم صالح عليه السلام ثم جاء فى موازنة الاحمرار القائم بهم قوله تعالى فى السعداء ضاحكة فان الضحك من الاسباب المولدة لاحمرار الوجوه فهى فى السعداء احمرار الوجنات ثم جعل فى موازنة تغيير بشرة الاشقياء بالسواد قوله تعالى مستبشرة) والمقصود قام دخول السعداء فى الجنة وهو الكون على التثليث الحاصل فى بشرتهم من علامة السعادة وقام دخول الاشقياء فى النار وهو الكون على التثليث الحاصل فى بشرتهم من علامة الشقاء (وهو) اى الوجه المستبشر (ما) اى الذى (اثر السرور فى بشرتهم) اى فى بشرة السعداء (كما اثر السواد فى بشرة الاشقياء ولهذا) اى ولاجل التأثير الحاصل فى بشرة الفريقين (قال تعالى فى) حق (الفريقين بالبشرى اى بقول لهم قولا يؤثر فى بشرتهم) اى يؤثر هذا القول فى بشرة كل من الفريقين (فعدل العبد (بها) اى بسبب هذه البشرى (الى لون لم يكن البشرة تتصف به) اى بهذا اللون (قبل هذا) اللون (فقال فى حق السعداء يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وقال فى حق الاشقياء فبشرهم بعذاب اليم فأثر فى بشرة كل طائفة ما حصل فى نفوسهم من اثر هذا الكلام فما ظهر عليهم فى ظواهرهم الاحكم ما استقر فى بواطنهم من المفهوم) من مفهوم الكلام (فما اثر فيهم سواهم) بل اثر فيهم انفسهم (كما لم يكن التكوين الا منهم فلله الحجة البالغة) فما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون باستحقاقهم بما لا يلايم غرضهم (فمن فهم هذه الحكمة وقررها فى نفسه وجعلها مشهودة له اراح نفسه من التعلق بغيره وعلم انه لا يؤتى عليه بخير ولا بشر الامنه واعنى بالخير ما يوافق غرضه ويلايم طبعه ومزاجه واعنى بالشر مالا يوافق غرضه ولا يلايم طبعه ولا مزاجه ويقيم صاحب هذا الشهود) قوله (معاذير الموجودات كلها) مفعول يقيم قوله (عنهم) اى عن الموجودات يتعلق بيقيم (وان) وصل (لم يعتذروا ويعلم) صاحب هذا الشهود (أنه منه) اى من نفسه يتعلق بقوله (كان كل

(ماهو)

ماهو فيه) اى فى نفسه (كما ذكرناه اولاً فى ان العلم تابع للمعلوم فيقول لنفسه (اذا جاءه مالايوافق غرضه) قوله (يداك اوكتا) اى كسبتا (وفوك نفخ) مقول القول وهو مثل مشهور (والله يقول الحق وهو يهدى السبيل)

فص حكمة قلبية فى كلمة شعيبية

(فص حكمة قلبية) اى العلوم المنسوبة الى تقلبات الحق فى الصور مودعة (فى كلمة شعيبية) اى فى روح هذا النبي صلى الله عليه وسلم (اعلم ان القلب اعنى قلب العارف بالله) لان قلب غيره ليس قلبا واسعاً فلا يعتبر عند اهل التحقيق (هو) صادر (من رحمة الله تعالى وهو اوسع منها فانه وسع الحق جل جلاله) كما قال ماوسعنى ارضى ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن التقى النقى (ورحمته لاتسعه) اذلايقال بلسان العموم انه مرحوم و(هذا) اى عدم كون الرحمة واسعة للحق (لسان عموم من باب الاشارة فان الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه) عندهم (واما الاشارة من لسان الخصوص فان الحق وصف نفسه) بلسان نبيه (بالنفس) بفتح الفاء وهو قوله عليه السلام (انى لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن)(وهو)مأخوذ(من التنفيس وان الاسماء الالهية) بحسب الاحدية (عين المسمى) اى عين ذات الحق (وليس ذلك المسمى الاهو) اى عين الحق فلم يكن الاسماء كلها الاعين الحق (وانها طالبة ما)اى الذى (تعطيه) اى تعطى الاسماء الالهية للحق (من الحقائق) بيان لما (وليست الحقائق التى تطلبها الاسماء) من الحق تعالى (الاالعالم) فاذا كان الامر كذلك (فالالوهية) وهى اسم لمرتبة جامعة لاسماء الذات والصفات والافعال كلها (تطلب المألوه) وهو اسم للعالم من حيث الوجود فكان العالم من حيث المألوهية مظهراً لذات الحق مع جميع لوازمه من الصفات والافعال اذ وجود العالم عارض لذاته وماهية فكان مظهراً لذات الحق مع جميع لوازمه من الصفات والافعال (والربوبية) وهو اسم للحضرة الجامعة لاسماء الصفات والافعال فقط (تطلب المربوب) وهى اسم للعالم

من حيث الوجود مع الصفات التي تلحقه بعد الوجود فكان العالم من حيث الصفة المربوبية مظهراً لاسم الصفات وهو الرب وقد اشار الى اتحادهما من بعد بقوله فاول ما (والا) اى وان لم تطلب الالوهية المألوه والربوبية المربوب لا يكون شئ من المألوه والمربوب موجودا فاذا لم يكن شئ منهما موجوداً لا يتحقق بشئ من الالوهية والربوبية فاذا كان تحقق الالوهية والربوبية لكونهما من الامور الاضافية كالابوة والبنوة موقوفاً على وجود المألوه والمربوب (فلا عين) اى فلا تحقق (لها) للالوهية او الربوبية (الا به) اى بالمألوه او المربوب او بالعالم (وجوداً او تقديراً) اى سواء كان العالم موجوداً بالفعل او مقدر الوجود (والحق من حيث ذاته غنى عن العالمين والربوبية ما) اى ليس (لها هذا الحكم) اى حكم الغنى عن العالمين وكذلك الالوهية (فبقى الامر) اى الشان الالهى (بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف الاعين هذه الذات) وان كانت غيرها من وجه فكانت الذات مستحقة بالغنى عن العالم من حيث الاحدية ومستحقة بالافتقار اليه من حيث الربوبية (فلما تعارض الامر) الالهى (بحكم النسب) اى بحكم الاسماء باقتضاء بعضها لطفاً وبعضها قهراً (ورد فى الخبر ما وصف الحق به نفسه) قوله (من الشفقة على عباده) بيان لما وهو قوله تعالى (والله رؤف بالعباد) اذ ربوبيته يتحقق بهم فكانت الربوبية اول صفة تطلب من الله وجود العالم ثم الاسماء الالهية (فاول ما) اى فاول شئ (نفس) الحق (عن الربوبية) لانها اول شئ طلب وجود العالم فتنفس عنها اولاً دفعاً للكرب فشبه بتنفس الانسان لان المتنفس ما تنفس الا لازالة الكرب فكان المتنفس مرحوماً لوجدانه الراحة بالنفس فكان الحق مرحوماً بنفسه وهو ايجاد العالم تشبيهاً لا تحقيقاً فاول مبتدأ وخبره عن الربوبية (بنفسه) يتعلق بنفس اى نفس بسبب نفسه (المنسوب الى الرحمن بايجاده العالم) اى هذا النفس الذى نفس به الحق عن الربوبية منسوب الى الرحمن بسبب ايجاد الحق العالم قوله

(بايجاده) يتعلق بنفس (الذى تطلبه الربوبية عن الله بحقيقتها) اى بحسب اقتضائها الذاتى كما ان استغناء الحق بحسب ذاته وحقيقته كذلك طلب الربوبية بحسب حقيقتها فلما نفس الحق عنها ظهر آثارها فزال الكرب عنها بظهور آثارها يعنى لولم يظهر آثارها لتجد الكرب فاظهر الله آثارها لئلا تجد الكرب المحال فى حقه تعالى واسمائه (وجميع) يجوز أن يعطف على الربوبية المجرورة اى نفس عن الربوبية وعن جميع (الاسماء الالهية) ويجوز أن يعطف على الربوبية المرفوعة اى وتطلبه جميع الاسماء الالهية وكلاهما حسن لكن يدل على ان المراد هو الوجه الاول قوله فى الفص العيسوى العالم ظهر فى نفس الرحمان الذى نفس الله به عن الاسماء الالهية (فثبت من هذا الوجه) وهو اعتباره من حيث الاسماء والصفات (أن رحمته وسعت كل شئ) اسماً كان اوعينا (فوسعت الحق) لانه عين الاسماء من وجه فكان الحق مرحوماً من حيث الاسماء وليس مرحوما بحسب الذات فثبت بلسان الخصوص ان الحق كان راحماً ومرحوما بهذا الوجه فعلى لسان الخصوص (فهى) اى الرحمة (اوسع من القلب) لشمولها القلب والحق من حيث اسمائه والقلب لايسع نفسه (اومساوية له فى السعة) باعتبار أن القلب يسع نفسه من حيث الاحاطة العلمية (هذا مضى) اى تم الكلام فى القلب والرحمة وسعتهما (ثم ليعلم ان الحق تعالى كما ثبت فى الخبر الصحيح يتحول فى الصور عند التجلى) لاهل الحشر فى يوم القيمة (و) لتعلم (ان الحق) تعالى (اذا وسعه القلب لايسعه) اى لايسع القلب (معه) اى مع الحق (غيره) اى غير الحق (من المخلوقات) بيان لغير الحق (فكانه يملأه) اى فكان الحق يملأ القلب (ومعنى هذا) القول (انه) اى القلب (اذا نظر الى الحق عند تجليه له لايمكن) للقلب (معه) اى مع نظره الى الحق (ان ينظر) معه (الى غيره) لغيبوبة الغير عن نظره بسبب نظره الى الحق عند تجلى الحق فلايمنع ذلك التجلى وجود الغير مع الحق فى القلب وانما يمنع نظره الى الغير فكانت الغيرية مسلوبة فى نظره

لظهور الحق له فى كل شئ فانظر الى شئ الا والحق يظهر له فيه وفى الحقيقة لايسع نظر القلب اذا نظر الى الحق مع الحق غير الحق (وقلب العارف من السعة كما) اى مثل الذى (قال ابو يزيد البسطامى لو أن العرش وماحواه) اى مع ما اشتمل عليه (مائة الف الف مرة) اى بحيث لايعدّ ولايحصى الا الله (فى زاوية من زوايا قلب العارف ما احس به) لان القلب يسع تجليات غير متناهية والعرش وماحواه على اىّ وجه يفرض يكون متناهيا والقلب الواسع بتجليات غير متناهية غير متناه فكيف يحس المتناهى الوجود فى زاويته لكون نظر ذلك العارف الى الحق لا الى الغير (وقال الجنيد فى هذا المعنى) اى فى معنى ما قال ابو يزيد (ان المحدث اذا قرن بالقديم) اى اذا تجلى القديم للحادث (لم يبق له اثر) من الوجود لفناء وجود الحادث عند تجلى الذات القديمة له بالصفة القديمة وهذا التجلى لايكون الا للقلب واسع للقديم (وقلب وسع القديم كيف يحس بالمحدث) قوله (موجودا) حال من المحدث (واذا كان الحق يتنوع تجليه للقلب فى الصور) كما يتحول فى الصور عند التجلى فى الخبر الصحيح (فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب الصورة التى يقع فيها التجلى الالهى) فيتبع القلب فى السعة والضيق بهذا التجلى وانما يتسع ويضيق بها (لانه) اى الشان (لايفضل من القلب شئ عن صورة مايقع فيها التجلى) حتى يسع فى القلب غيرها معها فيسعها ويضيق غيرها وانما لايفضل (فان القلب من العارف او الانسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم لايفضل شئ) عن محل فص الخاتم (بل يكون) المحل (على قدره) اى على مقدار الفص (وشكله من الاستدارة ان كان الفص مستديرا اومن التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الاشكال ان كان الفص مربعا او مسدسا او مثمنا او ما كان من الاشكال فان محله من الخاتم يكون مثله) اى مثل الفص (لاغير) وفى تشبيه الانسان الكامل حلقة الخاتم اشارة الى ان الوجود دورى اى ابتداء من الله واليه ينتهى وفى تشبيه القلب محل الفص اشارة الى ان المقصود

من الانســان القلب لكونه محلا للتجليات الالٓهية فالتجليات الواقعة فيه بمنزلة النقوش الواقعة فى فص الخاتم فتم المقصود وهو القلب كاتم المقصود من الخاتم وهو الفص وهذا بالنسبة الى الفيض الاقدس واما بالنسبة الى الفيض المقدس فالامر بالعكس لذلك قال (وهذا) اى ماأشرنا اليه من ان القلب يكون على قدر تجلى الحق (عكس ماتشــير اليه الطائفة من ان الحق يتجلى على قدر استعداد العبد وهذا) اى ما اشار اليه الطائفة (ليس كذلك) اى ليس مثل ما اشرنا اليه (فان العبد يظهر للحق على قدر الصورة التى يتجلى له) اى للعبد (فيها) اى فى تلك الصورة (الحق) فحينئذ يتبع التجلى للمتجلى له فهذا بالنســبة الى الفيض المقدس فالمراد بقوله وهكذا عكس ماتشــير الخ اعلام منه باختصاص اظهار هذا المعنى بنفسه رضى الله عنه فكان هذا القول منه متضمنا لدعوى التفرد فان هذا المعنى مع كونه واجب البيان لكونه من اعظم مسائل الفن وهى مسائل التجليات الالٓهية لم يظهر من احد غيره فاستحق بدعوى التفرد ليوازى هــذا المعنى وهو العكس العين فى الاهتمام بلا تفرقة مع انهم لم يبينوا ذلك (وتحرير هذه المسئلة) اى مسئلة تجلى الحق للقلب (ان لله تجليين تجلى غيب وتجلى شهادة فمن تجلى الغيب يعطى الاستعداد الذى يكون عليه القلب) فيكون على قدر ذلك التجلى (وهو) اى التجلى الغيبى (التجلى الذاتى الذى هو الغيب حقيقة) فلا يزال هذا التجلى عن الغيب ابداً فكان هذا التجلى من الاسم الباطن والفيض الاقدس الذى يكون المتجلى له على حسب التجلى (وهو) اى التجلى الذاتى الغيبى (الهوية التى يستحقها بقوله عن نفسه) قوله (هو) راجع الى الحق فاعل يستحقها اى يستحق الحق تلك الهوية عن ذاته فاذا استحق الحق هــذا التجلى لذاته (فلا يزال هو) اى ذلك التجلى (له) اى للحق (دائما ابداً) فلا يظهر الحق فى هذا التجلى للعبد بل يظهر العبــد للحق بصورة هذا التجلى فلم ير العبد فى التجلى الذاتى الغيبى الحق بل يراه فى التجلى الشهودى الذى يترتب على التجلى الاستعدادى واليه اشار بقوله (فاذا حصل له اعنى للقلب هذا الاســتعداد)

الحاصل من التجلي الغيبي (تجلى له) اى تجلى الحق للقلب على قدر ذلك الاستعداد (تجلى الشهودى فى الشهادة) وهذا التجلى من الاسم الظاهر والفيض المقدس الذى يكون التجلى على حسب المتجلى له وهو ما اشارت اليه الطائفة من ان الحق يتجلى على قدر استعداد العبد (فرآه) اى رأى القلب الحق فى صورة ذلك التجلى (فظهر)الحق للقلب (بصورة ماتجلى)الحق (له) اى للقلب (كما ذكرناه فهو تعالى اعطاه) اى القلب او العبد (الاستعداد) من التجلى الغيبي فيكون القلب مستعدا بالتجلى الشهودى (بقوله) اى بدليل قوله تعالى (اعطى كل شئ خلقه)اشارة الى اعطاء الاستعداد (ثم هدى) اشارة الى التجلى الشهودى (ثم رفع الحجاب) بسبب التجلى الشهودى (بينه وبين عبده فرآه) اى العبد الحق (فى صورة معتقده فهو) اى الحق المرئى له (عين اعتقاده) اذ هو المتجلى له بصورة اعتقاده فما رآه الا بها فاذا كان الحق عين اعتقاد العبد (فلا يشهد القلب) فى الحقيقة بعين البصيرة (و)لا يشهد (العين) الحسنة (ابدا الا صورة معتقده فى) من آن (الحق) فلا اشهد الحق بل يشهد الحق الاعتقادى وهو صورة نفسه فى الحقيقة (فالحق الذى فى المعتقد) اسم مفعول (هو الذى وسع القلب صورته وهو) اى الحق الذى وسعه القلب صورته (هو الذى تجلى له) اى للقلب بحسب اعتقاده (فيعرفه) اى فيعرف القلب الحق لكون التجلى على حسب ظنه كما قال(انا عند ظن عبدى) فاذا تجلى على خلاف اعتقاده فلا يعرفه بل ينكره (فلا ترى العين) عند التجلى فى الآخرة (الا الحق الاعتقادى) اى الحق الثابت فى اعتقاده لاغير (ولاخفاء فى تنوع الاعتقادات) بحسب الاشخاص الانسانية ولاخفاء فى تنوع التجليات بحسب الاعتقادات فمنهم من قيد الحق ومنهم من اطلقه (فمن قيده)اى من قيد الحق وحصره فى صورة اعتقاده كاصحاب العقول (انكره) اذا تجلى له (فى غير ما قيده به واقربه فيما قيده به اذا تجلى) له فيما قيده به فهو منكر فى صورة غير صورة اعتقاده ومقر فى صورة هى عين صورة اعتقاده

(ومن)

(ومن اطلقه) اى اطلق الحق (عن التقييد لم ينكره واقرّ له فى كل صورة
يتحول) اى يتنوع ويتجلى له (فيها) كاصحاب القلوب من الكمل والعارفين
(ويعطيه) اى ويعطى الحق (من نفسه) اى من عند نفسه (قدر) اى عظمة
(صورة ما تجلى له فيها الى مالايتناهى) فيعظم الحق فى صورة غير متناهية
ولايحصر التعظيم فى صورة غير صورة ويعرفه فى كل صورة ويعبده فيها
(فان صورة التجلى ما) اى ليس (لها نهاية) حتى (يقف) المتجلى له (عندها)
اى عند تلك الصورة فكما ان التجلى من الله ماله نهاية (وكذلك العلم بالله ما)
اى ليس (له غاية فى العارفين)حتى (يقف)العارف(عندها) اذالعلم يتبع التجلى
قوله(بل هو العارف)ضمير الشان قوله (فى كل زمان) متعلق بقوله(يطلب الزيادة)
اى من الله (من العلم به رب زدنى علماً رب زدنى علماً رب زدنى علماً فالامر
الالهى لايتناهى من الطرفين) وهو التجلى من طرف الحق والعلم من طرف
العارف فلما تكلم فى مقام الكثرة واحوالها رجع الى مقام الوحدة واحوالها
فقال (هذا)المذكور(اذا قلت الامر حق وخلق) اى اذا نظرت امتيازهما
وجمعت بين التشبيه والتنزيه فقد اثبت الحق والخلق (واذا نظرت فى قوله
تعالى كنت رجله التى يسعى بها ويده التى يبطش بها ولسانه الذى يتكلم به
الى غير ذلك من القوى ومحالها) اى المحل (التى هى الاعضاء لم تفرق)
بين الحق والخلق (فقلت الامر) اى الموجود(حق كله) هذا ان كان الوجود
للحق والعدم آلة (او خلق كله) هذا ان كان الوجود للعبد والحق مرآته *فلما
ذكر هذا التفصيل اشار الى المقام الاعلى مقام الكمل بقوله (فهو حق بنسبة)
اى بوجه (وخلق بنسبة) فلا يحجب العارف بالنظر الى احدهما عن الآخر
بل جمع بينهما بنظر واحد(والعين) القابلة لهذه الاعتبارات المختلفة(واحدة)
فى ذاته لايتعدد بقبول الاعتبارات الكثيرة فاذا كان العين وهى حقيقة الوجود
واحدة (فعين صورة ما تجلى) اى صورة المتجلى (عين صورة ما قبل ذلك التجلى
فهو) اى الحق(المتجلى) بوجه والمتجلى له بوجه وان اختلف الاحكام فى المتجلى

(والمتجلي له فانظر ما احجب امر الله من حيث هويته) فانه واحد في حد ذاته لاتعدد ولاكثرة فيه لانه غني عن العالمين من هذا الوجه (ومن حيث نسبته الى العالم في حقائق اسمائه الحسنى) فانه متكثر بهذا الوجه فلا ينافي وحدة ذاته فانه واحد بالذات كثير بالاسماء فاذا كانت العين واحدة في الامور المتكثرة (*شعر* فمن ثمه) اى في الوجود او في العالم استفهام لاولي العقول (ومائمه*) استفهام لغير ذوي العقول (وعين ثمه) اى في ذوي العقول (هو) اى العين الذي في ذوي العقول (ثمه*) اى عين العين الذي في غير ذوي العقول معناه اخبر وفي عين العقلاء وغير العقلاء اى شيء هما في الوجوه والحال ان العين الذي في العقلاء هو العين الذي في غير العقلاء فليس في الوجود الا هو لاغير والذي ظهر في صورة العقلاء في مرتبة هو الذي ظهر في صورة غير العقلاء في مرتبة اخرى فاذا كان كذلك (فمن قد عمه) اى الذي عم العين الى الافراد المخصوصة (خصه*) اى خص ذلك العين لاغير اذ العام يقتضي خاصاً ليشمله (ومن) قد (خصه) اى جعله خاصا تحت عام (عمه*) ذلك العين الذي جعله خاصا اذ الخاص يقتضي العام ايضاً لكونهما من الامور المتضائفة التي لايدرك احدها بدون الآخر فالعين واحدة ظهرت في مرتبة بصورة العموم واخرى بصورة الخصوص فالتمائز عائدة الى العين باعتبار الوجود اوباعتبار الحق (فما) اى فليس (عين سوى عين *فنور عينه ظلمة*) مع أن النور متضاد للظلمة اذ لاتضاد في الاشياء من حيث الوجود والحقيقة فان التضاد يقتضي الغير ولا غير بهذا الوجه فلا تضاد (فمن يغفل عن هذا*) المقام مقام الوحدة (يجد في نفسه) اى في قلبه (غمة*) بضم الغين المعجمة اى الظلمة وهي حجاب الكثرة (ولا يعرف ماقلنا*) من ان العين واحدة في حد ذاته وكثيرة بالاسماء والصفات (سوى عبد له همة*) اى الذي لا يقنع بظواهر العلوم التي تحصل بنظر العقل بل يطلب العلم الذي يحصل عن كشف الهي وهو صاحب قلب كما قال تعالى في القرآن المجيد

(ان)

(ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب) فان كلام الشيخ تحقيق لمعنى القرآن ففى ذلك ايضاً لذكرى لمن كان له قلب وانما اختص الذكرى لمن كان له قلب (لتقلبه) اى لتقلب القلب (فى انواع الصور والصفات) فيعلم ان الحق هو المتجلى فى كل صورة ويعبده فيها فيدرك الامر على ماهو عليه ولا يحصره فى وصف دون وصف بل يعم جميع انواع الصفات كما هو الامر فى نفسه كذلك فالمراد بالذكرى مشاهدة العين الواحدة فى صور كثيرة اوالتذكر مانسيه من مشاهدة الحق بسبب ظهوره فى هذه النشأة العنصرية فهذه المشاهدة لاتكون الا لمن له قلب (ولم يقل الحق لمن كان له عقل فان العقل قيد فيحصر الامر فى نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر فى نفس الامر) فلايعلم ذوا العقول الامر على ماهو عليه فى نفسه (فما هو) اى ليس القرآن (ذكرى لمن كان له عقل) فان القرآن انزل لبيان ماهو الامر عليه فى نفسه والعقل لا يوصل اليه بنظره الفكرى (وهم) اى من كان له عقل (اصحاب الاعتقادات) الجزئية (الذين يكفر بعضهم بعضاً و يلعن بعضهم بعضاً) لحصرهم الحق فى صورة اعتقادهم الخاص ونفيهم عن غيره من الاعتقادات بخلاف اصحاب القلوب فانهم لا يكفر احدا الا بلسان الشرع لا بلسان الحقيقة فلا منازعة عند اصحاب القلوب فى شئ وانما النزاع والمخالفة بين اصحاب الاعتقادات (فما لهم من ناصرين) اى ليس لاصحاب الاعتقادات عند عجزهم نصرة من آلهتهم (فان آله المعتقد ما) اى ليس (له حكم فى آله المعتقد الآخر) حتى ينصر لعبده المعتقد له فان النصرة دفع المكاره الواصلة له عن يد المعتقد الآخر فاذا لم يكن الآله المعتقد حكم آله المعتقد الآخر لم يكن له حكم فى معتقد ذلك الآله فلم يكن لآله المعتقد نصرة لمعتقده ولا يفيد طلب النصرة من آلهه عند المكاره لان الحق منزه عن ذلك الاعتقاد فهو ليس بطالب النصرة عن الحق بل طالب عما طابق صورة اعتقاده فلا تأثير له اصلاً فلا يدفع المضرة عن عبده ولا ينصره (فصاحب

الاعتقـاد يذب) اى يدفع (عنه اى عن الامر الذى اعتقده فى آلهه)
اى اعتقد أن ذلك الامر آلهه يدفع عنه ما يخالفه فى اعتقاده كاصحاب النظر
فان بعضهم يدفع عن الاله الذى فى اعتقـاده ماأثبت له البعض مما يخالف
اعتقاده (وينصره وذلك الذى فى اعتقاده لاينصره) فكان صاحب الاعتقاد
آلهـا لا آلهه وهو لا يشعر بذلك (وهذا الاعتقاد) اى اعتقاد اصحاب
العقول من اهل الشرع (مقبول عندالله) لانقيادهم الشرع واستفادتهم
هذا الاعتقاد منه لانه ليس فى وسع كل احد أن يشاهد الحق على اطلاقه
حتى كاف بهذا الاعتقاد لايكلف الله نفسـاً الا وسعها والمراد بايراد هذا
الكلام بيـان مراتب النـاس فى العلم بالله لاتقبيح اعتقاد ارباب العقول من
اهل الشرع (ولهذا) اى ولاجل ان آله المعتقد لاينصره عند التجائه
(لايكون له) اى لاله المعتقد (اثر فى اعتقاد المنازع له ولا المنازع ماله نصرة من
آلهه الذى فى اعتقاده فمالهم من ناصرين) من آلههم الذى فى اعتقادهم
عند اصابة المكاره واما آلههم فى نفس الامر وهو الاله الحقيقى لاالاعتقادى
فهو ينصرهم و يدفع عنهم المكاره (فنفى الحق النصرة عن آلهة) اصحاب
(الاعتقـادات على انفراد كل معتقد على حدته) بقوله فمالهم من ناصرين
اى لاينصر آله كل واحد من المعتقدين لمعتقديه والحال ان كل واحد من
المعتقدين ينصر آلهه وهذه الآية وان كانت فى حق الكفار لكنها اشارة الى
احوال اصحاب الاعتقـادات يعنى كما ان الكفار لاينصرلهم آلههم الذى فى
اعتقـادهم فى رفع العذاب عنهم فى الآخرة كذلك آله المعتقـد لاينصره
فى الدنيا فى دفع المكاره عنه (والمنصور) الثـابت بالنص الالهى وهو أن
تنصروا الله (المجموع) اى الحضرة الجمعية الاسمائية لاالمنفرد (والناصر)
الثـابت بالنص وهو ينصركم الله (المجموع) اى تلك الحضرة يعنى ان
تنصروا أنه فى مظهر ينصركم الله فى مظهر فهذه الحضرة الجامعة
ناصر ومنصور فى المظـاهر وهو رب الارباب رب اصحاب القلوب

(فنفى)

فنفى الحق النصرة عن الارباب المتفرقه التى فى اعتقادات اصحاب العقول واثبت النصرة للاسم الجامع لاسم الله الذى فى قلوب العارفين كما قال ما وسعنى ارضي ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن التقى النقى فظهر أن اهل الحجاب لاينصرون الله بل ينصرون مافى اعتقادهم تعالى عن ذلك علواً كبيراً ولا يأتون ما امر الله بهم من النصرة وهم لايشعرون بذلك (فالحق عند العارف هو المعروف الذى لاينكر فاهل المعروف فى الدنيا فهم) الذين عرفوا الحق فى الدنيا فى صور تجلياته (هم اهل المعروف فى الآخرة) اذا تحول فى الصور عند التجلى فلا ينكرونه فيها (فلهذا) اى فلاجل كون اهل المعروف فى الدنيا هم اهل المعروف فى الآخره (قال) ان فى ذلك لذكرى (لمن كان له قلب) فان من لم يكن اهل القلب لم يكن اهل المعروف بخلاف اهل العقل فانه لايتقلب فى الصور فلم يعلم تقليب الحق فى الصور فينكر الحق اذا تجلى وظهر له على خلاف اعتقاده (فعلم) القلب (تقليب الحق فى الصور بتقليبه) اى بتقليب نفسه (فى الاشكال فمن نفسه عرف نفسه) اى فمن علم تقليب نفسه فى الصور عرف تقليب ذات الحق فى الصور والضمير فى نفسه الثانى يجوز أن يرجع الى الحق والى العارف الثانى اظهر * فلما اتم الكلام فى هذا المقام فى مراتب الكثرة شرع فى بيان الوحدة بقوله (وليست نفسه بغير) اى وليست نفس العارف مغايرة (لهوية الحق) من حيث الوجود والاحدية (ولاشئ من الكون) اى من الموجودات ايضا (مماهو كائن ويكون بغير الهوية الحق بل هو) اى الموجود (عين الهوية) الالهية (فهو) اى الحق (العارف والعالم والمقر فى هذه الصورة) اى فى صورة زيد اوعمرو مثلا (وهو الذى لاعارف ولا عالم وهو المنكر فى هذه الصورة الاخرى) يعنى كل ماظهر فى المراتب المتعينة مستندة الى الحق تعالى من حيث الحقيقة لانه موجد الاشياء كلها من الذوات والصفات والافعال واما من حيث التعين فالافعال مستندة الى من ظهرت عنه فالعالم فى الصورة الزيدية هو الحق من

حيث الحقيقة لانه خالق زيد مع جميع اوصافه وافعاله ومن حيث التعين العالم هو زيد لا الحق فعين زيد هو عين الحق من حيث احدية الوجود وغيره من حيث التعين المشخص له فزيد عمرو فزيد ليس بعمرو فان من ظهر بالصورة الزيدية هو الذى ظهر بالصورة العمروية فزيد عمرو بهذا الوجه وليس بعمرو بالتعين هكذا نسبتك مع الحق وماميزك عن الحق الا امكانك وماميز الحق عنك الاوجوبه الذاتى واما سائر الحقائق الكلية كالعلم والحياة والقدرة وغير ذلك فانها تقضى الشمول بحقيقته على الواجب والممكن فلا يتصور تميز الشئ بالنسبة اليها على ماهو شان الامور الكلية فكل شئ واحد بحسب الامور الكلية و (هذا) اى علم تقايب الحق فى الصور المتنوعة عند التجليات (حظ) اى نصيب (من عرف الحق من التجلى والشهود) قوله (فى عين الجمع) يتعلق بعرف اى عرف الحق فى عين الجمع من مشاهدة تقايبات نفسه فى الصور لا حظ من عرف الحق بالنظر العقلى (فهو) اى الحظ المذكور هو المراد من (قوله لمن كان له قلب يتنوع فى تقايبه) اى فى تقايب الحق فى الصور اوفى تقليب نفسه فى الصور فالمراد من قوله لمن كان له قلب الانبياء والرسل عليهم السلام والاولياء وهم اهل القلوب هذا هو اهل الاعان الذين تخلصوا عن قيد التقايد ونالوا درجة التحقيق فى الايمان وهم المسمى باهل الحقيقة عند الصوفيين (واما اهل الايمان وهم المقلدة الذين قلدوا الانبياء والرسل عليهم السلام فيما اخبروا به عن الحق) وقوله (لامن قلد اصحاب الافكار) توبيخ للفلاسفة ومن قلدهم فالمراد باصحاب الافكار الفلاسفة قوله (و) لا من قلد (المتاولين الاخبار الواردة بحملها على ادلتهم العقلية) توبيخ المعتزلة ومن تابعهم حيث لم يعدهم من اهل الايمان ولافرق بين متأول النصوص ومنكره عنده فى انه ليس من اهل الايمان هذا اذا عارض النص الادلة العقلية واما اذا تعارضت النصوص فالتأويل الشرعى واجب توفيقا لاحكام الشرعية فتأويل اهل السنة بعض الاحكام على مقتضى الشرع وتأويل المعتزلة على مقتضى

(العقل)

العقل فما قلدوا الانبياء عليهم السلام من الفرق الا اهل السنة قوله (فهؤلاء الذين قلدوا الرسل) عليهم السلام جواب اما (هم المرادون بقوله او القى السمع) والقاء السمع القبول (لما وردت به الاخبارات الآلهية على السنة الانبياء عليهم السلام) من غير التفات الى الادلة العقلية (وهو يعنى هو الذى القى السمع) للاخبارات الآلهية (شهيد) اى شاهد ومؤمن بتقليب الحق فى الصور بسبب القاء سمعه للاخبارات الآلهية لانه عارف من تقليب نفسه فى الصور تقليب الحق فى الصور يسمونه اهل الله مؤمنا فمن لم يكن فمن كان له قلب اومن القى السمع فليس بمؤمن عند اهل الله فايمان صاحب القلب ايمان عينى وايمان صاحب السمع ايمان بالغيب المطابق بما هو الامر عليه فى نفسه قال علىّ رضى الله عنه * لو كشف غطائى ما ازددت يقينا * مع انه مكشوف الغطاء لكن مراده اخبار عن هذا المقام فمن تفرق عن اهل السنة والجماعة فليس بمؤمن عندهم لعدم نصيبهم من هذه الآية بل نصيبهم من قوله اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا (ينبه) الحق بقوله اوالقى السمع وهو شهيد (على حضرة الخيال) وهى قوة من القوى الانسانية التى تظهر فيها الصور الخيالية (و) على (استعمالها) فان القاء السمع يدل على استعمال حضرة الخيال فهذا التنبيه من الله امر باستعمال القوة الخيالية ونهى عن استعمال القوة المفكرة فان من استعمل القوة الفكرية يسدّ عليه باب الكشف لذلك منع اهل الله عن الطالب الاشتغال بظواهر العلوم التى تحصل عن استعمال القوة النظرية وجعل مشغولا بالذكر لتسكين المفكرة عن حركاتها (وهو) اى معنى قوله اوالقى السمع وهو شهيد معنى (قوله عليه السلام فى الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه) وقال فى حديث آخر (والله فى قبلة المصلى) الذى يصلى كأنه يراه (فلذلك) اى فلكون الحق فى قبلة ذلك المصلى (هو) اى المصلى الذى يصلى بالحضور (شهيد) للحق فمن لم يصل الله كأنه يراه فهو ليس بمصلى فليس بشهيد للحق لذلك قالوا لا صلاة الا بالحضور (ومن قلد صاحب

نظر فكرى وتقيده) اى بالنظر الفكرى فى تحصيل المجهولات وقد ادرج فى هذا القسم المعتزلى ومن قلده فان المعتزلى فمن قلدوا الفلاسفة فى التمسك فى تأويلات بعض الاخبارات الالهية (فايس هو الذى القى السمع فان هذا الذى القى السمع لابد أن يكون شهيداً لماذكرناه) من تقليب الحق فى الصور وهذا الذى تقيد بنظر الفكرى لم يكن شهيدا لما ذكرناه (ومن لم يكن شهيدا لماذكرناه مما هو المراد بهذه الآية فهؤلاء) اى الذين كانوا صاحب العقل (هم الذين قال الله فيهم اذتبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا والرسل لايتبرأون عن اتباعهم الذين اتبعوهم) يعنى ان المتبعين اما الرسل واما اصحاب النظر اما الرسل فهم لايتبرأون عن اتباعهم بل يشفعون عصاتهم فلايصح هذا النص فى حقهم فتعين الآية لاصحاب النظر وتخصهم فاصحاب النظر كالفلاسفة وامثالهم اظهور سوء حالهم فى الآخرة تبرأوا عن مقلديهم ولما كانت هذه المسئلة من اعظم مسائل العلوم الآلهية واركانها واهمها علماً اوصى للطالبين بتحقيقه فقال (فحقق ياولى) اى صاحبى (ماذكرته لك فى هذه الحكمة القلبية واما اختصاصها) اى اختصاص الحكمة القلبية (بشعيب عليه السلام لما فيها من التشعب اى شعبها) اى شعب القلبية (لاتنحصر لان كل اعتقاد شعبة) من القلب (فهى شعب كلها قوله اعنى الاعتقادات) تفسير للضمير (فاذا انكشف الغطاء) اى اذا ارتفع الحجاب عن الابصار يوم القيمة (انكشف لكل احد بحسب معتقده) والمراد بالمعتقد المعتقد بوحدانية الحق دون المشرك فان المشرك ليس بشئ من الاعتقاد فى الحق اصلاً بل يحدث الاعتقاد عند المعاينة (وقد ينكشف) الغطاء (بخلاف معتقده فى الحكم) فان بعض اهل الاعتقاد يعتقد فى الحق حكما وبعضهم يعتقد بخلاف ذلك الحكم (وهو) اى انكشاف الغطاء بخلاف المعتقد معنى (قوله) تعالى (وبدا) اى ظهر (لهم) اى لاهل الاعتقاد (من الله مالم يكونوا يحتسبون) اى لم يعتقدوا حصول هذا الشئ من الله لهم بل يعتقدون خلافه (فاكثرها) فاكثر اختلافات الاعتقاد حاصلة (فى الحكم كالمعتزلى

(يعتقد)

يعتقد فى الله نفوذ الوعيد فى العاصى اذا مات على غير توبة فاذامات) ذلك المعتزلى بغير توبة (وكان مرحوماً عندالله قدسبقت له عناية بانه لايعاقب وجدالله غفوراً رحيماًفبداله) حكم (من الله مالم يكن يحتسبه) فقد انكشف له الغطاء بخلاف معتقده فى الحكم هذا هو الانكشاف بخلاف المعتقد فى الحكم (واما) اختلاف الاعتقادات (فى الهوية فان بعض العباد يجزم فى اعتقاده ان الله كذا وكذا) كناية عن الهوية (فاذا انكشف الغطاء رآى صورة معتقده وهى حق) فى نفسه (فاعتقدها) فى الدنيا على انه حق (وانحلت العقدة) وهى عقدة الاعتقاد وهى الحجاب على القلب المانع من الانكشاف (فزال الاعتقاد) لزوال العقدة (وعاد) اى رجع علم بالاعتقاد (علما بالمشاهدة) فلم يبدولهم من الله مالم يكونوا يحتسبون بل كل مابدالهم من الله من هوية الحق فى الصور فهو مما يحتسبونه منه فيعتقدونه قبل كشف الغطاء فاهو المراد بقوله تعالى ﴿وبدالهم من الله مالم يكونوا يحتسبون﴾ فكان بصرهم حديداً برفع كلالة النظر فشاهدوا الحق بالمعاينة على وفق اعتقادهم فى الدنيا وهم الذين قلدوا الرسل ويؤمنون بتجليات الحق فى الصور فلا يظهر لهم خلاف اعتقادهم لان الحق هو الذى على اعتقادهم لعدم تقيدهم الحق فى اعتقادهم فى صورة وهم الذين قال فى حقهم اوالقى السمع وهو شهيد ونرجوأن مصداق الآية فى هذه الامة اهل السنة والجماعة دون غيره من الفرق فان اعتقاد اهل السنة تقيد تجلى الحق بعموم فيعم تجلى الحق فى جميع الصور الاعتقادية فلا ينحصر الحق فى اعتقادهم فلايكفر احد الالحصره الحق فى الصورة الحاصلة فى اعتقاده من الحق ولا كذلك المعتزلة وغيرها فانهم قيدوا الحق فى اعتقادهم فى صورة مخصوصة ونفوا غيرها عن الحق قوله (وبعد احتداد البصر) اى وبعد ظهور الحق للعباد بظهور تام (لا يرجع كليل النظر) اى لا يحصل الخفاء التام ردّ لقول اهل التناسخ فانهم ذهبوا الى ان العبد بعد الموت يأتى الى الدنيا مراراً فيكل نظره عن الحق بعد احتداده لوقوع الحق فى الخفاء التام فهم قسمان قسم قالوا بالتناسخ فى حق

الكمل لزعمهم انهم يأتى لتكميل الناقصين وقسم فى جميع الافراد الانسانية وكلاهما مردود (فيبدوا) الحق (لبعض العبيد باختلاف التجلى فى الصور عند الرؤية) فى يوم القيمة كما جاء فى حديث التحول (على خلاف معتقده) اى يظهر له الحق على خلاف اعتقاده (لانه لا يتكرر) التجلى (فيصدق عليه فى الهوية فبدا لهم من الله فى هويته ما لم يكونوا يحتسبون) الحق (فيها) اى فى الدنيا (قبل كشف الغطاء) فقد يفهم مما ذكر أن هذه الآية لا تصدق على اهل السنة فانهم وان اثبتوا للحق الصفات الثبوتية والسلبية فى اعتقادهم لكنهم لم يحصروا الحق بهذا الاعتقاد بل قالوا بعدتقييد الحق بهذا الاعتقاد فالله تعالى منزه عن تصورات اذهاننا وتصديقات قلوبنا فهذا صورة التعميم فيعم اعتقادهم فى الدنيا جميع صور التجليات وان لم يشعروا بذلك فلا يصدق عليهم فى الهوية فبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون بخلاف المعتزلة وغيرهم من الفرق فانهم لحصرهم هوية الحق فى اعتقادهم يصدق عليهم فى الهوية فبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فظهر من هذا الكلام ترقى العباد بالموت مؤمنا كان او غير مؤمن لكنه لا ينفع ترقى من لا يقلد الانبياء ويدل على دلالة كلامه السابق على الترقى قوله (وقد ذكرنا صورة الترقى بعد الموت فى المعارف الالهية فى كتاب التجليات لنا عند ذكرنا بعض من اجتمعنا به من الطائفة فى الكشف) وهى اكابر الاولياء كالجنيد والشبلى وابى يزيد وغيرهم (وما) اى الذى (افدناهم فى هذه المسئلة مما) اى من الذى (لم يكن عندهم) فقد استفادوا هذه المسئلة من الشيخ بعد الموت فحصل الترقى فى العلم بالله بعد الموت (ومن اعجب الامور انه) اى الانسان ثابت (فى الترقى دائما) من ابتداء سيره الى انتهائه بحسب العوالم باعتبار كل يوم هو فى شأن فيترقى الانسان من شان الى شان آخر (ولا يشعر بذلك) الترقى (للطائفة الحجاب ورقته) فان الترقى حجاب لطيف ورقيق لا يشعر به صاحبه فى كل زمان فرد ولا يشعر بذلك (لتشابه الصور مثل قوله تعالى واتوا به متشابها) فى حق اهل الجنة فان عدم تميزهم بين الاثمار لاتيانها متشابها

فثابت الترقى لكل احد فى المعارف دائما لكن لا يشعرون بذلك

(فى)

فى الصور فلذلك قالوا عند الاتيان هذا الذى رزقنا من قبل (وليس هو) ضمير شان اسم ليس (الواحد) مفسر له (عين الآخر) خبره اى وليس ذلك المشابه الواحد عين المشابه الآخر (فان الشبيهين عند العارف) من حيث (انهما شبيهان) قوله (غير أن) خبر أن فى قوله فان الشبيهين وشبيهان خبر أن فى قوله انهما (وصاحب التحقيق يرى الكثرة) اى قبل ظهورها حال كونها (فى) قوة (الواحد كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية) كالحى والعليم والقادر فان مدلول الحى من له الحياة والعليم من له العلم والقادر من له القدرة وهى حقائق اسمائية مختلفة (وان اختلفت حقائقها وكثرت انها) اى تلك الحقائق المتكثرة (عين واحدة) بحسب الوجود الخارجى وهى الذات الواجب الوجود (فهذه) اى مدلولات الاسماء (كثرة معقولة) اى يكون بالقوة (فى عين) اى فى حقيقة (الواحد) الواجب الوجود المشهود (فتكون) هذه الكثرة المعقولة (فى التجلى) اى فى الظهور (كثرة مشهودة فى عين واحدة) معقولة فتسترت الهوية الالهية بعد التجلى بصور الاكوان فكانت معقولة بعد أن كانت مشهودة كما ان النواة مشهودة والشجر معقول فيها قبل ظهوره وبعد الظهور النواة معقولة فيه والشجر مشهود ولتفهيم مرتبة اهل الكشف فى العلم بالله لاهل النظر سبه هذه المسئلة الى مسائلهم المعلومة المسلمة عندهم حتى يعلموا علو درجتهم فى العلم ورجعوا عن طريقهم طريق النظر الى طريق الكشف فقال (كما ان الهيولى تؤخذ فى حد كل صورة وهى) اى الهيولى المأخوذة (مع كثرة الصور واختلافها ترجع) هذه الهيولى المأخوذة مع الكثرة وهى الهيولى الجزئية (فى الحقيقة الى جوهر واحد) كلى (وهو هيولاها الكلية فمن عرف نفسه بهذه المعرفة) اى من عرف ان نفسه هى حقيقة الحق ظهرت بهذه الصورة وهى حق مأخوذ فى حده (فقد عرف ربه) لانتقاله من المقيد الى المطلق وهو رب الارباب كلها بمنزلة الهيولى الكلية فمن عرف نفسه بغير هذه المعرفة كما هو اهل النظر لم يعرف ربه فوجب معرفة النفس بهذه المعرفة (فانه) اى الحق (على صورته)

اى على صفته الكاملة (خالقه) اى الانسان (بل هو) اى بل الانسان (عين هويته وحقيقته) فثبت ان من عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه (ولهذا) اى ولاجل ان حقيقة النفس عين هوية الحق (ماعثر) اى ما اطلع (احد من العلماء والحكماء على معرفة النفس وحقيقتها الا الا آلهيون من الرسل) (و)الاكابر من (الصوفية) وهم الذين حصل لهم العلم عن الوحى وعن كشف الهى لا عن نظر فكرى (واما اصحاب النظر وارباب الفكر من القدماء والمتكلمين فى كلامهم فى) معرفة (النفس وماهيتها فمامنهم من عثر) اى فماليس احد منهم اطلع (على حقيقتها ولايعطيها) اى ولايعطى معرفة النفس لاحد (النظر الفكرى ابداً فمن طلب العلم بها) اى بماهية النفس (من طريق النظر الفكرى فقد استسمن) اى طلب حصول سمان (ذاورم ونفخ فى غير ضرم) اى نفخ فى غير مايوقد به النار وهما ضرب مثل يستعمل فى طلب حصول امر من غير طريقه (لاجرم انهم) اى الذين طلبوا معرفة النفس من طريق النظر كانوا (من الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون) اى يظنون (انهم يحسنون صنعا) اى يفعلون فعلا حسناً (فى طلب الامر من غير طريقه فما ظفر بحقيقته) اى فما وصل حقيقة ذلك الامر وهذا كله اظهار لمرتبة اهل النظر فى العلم ولما فرغ عن بيان تقلبات القلب واحواله سرع فى تبدلات العالم لكونه نوعاً من التقلب وقال (وما احسن ماقال الله تعالى فى حق العالم وتبدله مع الانفاس فى خلق جديد فى عين واحدة فقال فى حق طائفة بل)فى حق(اكثر العالم) بفتح اللام (بل هم فى لبس من خلق جديد فلايعرفون تجديد الامر مع الانفاس) وهم المحجوبون بتشابه الصور عليهم (لكن قدعثرت عليه) اى على تجدد الخلق اوعلى تبدل العالم (الاشاعرة فى بعض الموجودات وهى الاعراض) فانهم قالوا العرض لايبقى زمانين (وعثرت عليه) اى على التبدل (الحسبانية) وهم السوفسطائية (فى العالم كله وجهلهم) اى جهل الحسبانية من التجهيل (اهل النظر باجمعهم) مع انهم علموا الامر فى ذلك على ماهو عليه فى نفسه (ولكن

(اخطأ)

اخطأ الفريقان اما اخطاء الحسبانية فبكونهم ماعثروا مع قولهم فى التبدل فى العالم باسره على احدية عين الجوهر المعقول الذى قبل هذه الصورة ولا يوجد) ذلك الجوهر المعقول فى الخارج (الا بها) اى الا بتلك الصورة (كما لا تعقل) تلك الصورة (الا به) اى بالجوهر (فلو قالوا بذلك) اى باحدية عين الجوهر (فازوا بدرجة التحقيق فى الامر) فانهم حينئذ كانوا من العارفين الامر على ماهو عليه (واما الاشاعرة فلما علموا ان العالم كله مجموع اعراض) اى العالم كله عبارة عن اعراض مجتمعة فى جوهر واحد قائمة به (فهو يتبدل فى كل زمان اذ العرض لايبقى زمانين) فخطأ الحسبانية فى امر واحد والاشاعرة فى امرين (و يظهر ذلك) اى العالم كله اعراض او يظهر خطأ الاشاعرة (فى الحدود للاشياء فانهم اذا حدوا الشئ تبين فى حدهم تلك الاعراض و) تبين (ان هذه الاعراض المذكورة فى حده) اى فى حد ذلك الشئ المحدود (عين هذا الجوهر) الذى ظهر فيه الاعراض (وحقيقته) قوله (القائم بنفسه) صفة الجوهر (ومن حيث هو عرض) اى القائم بذاته من حيث هو عرض اذ العرض عين ذلك الجوهر (لايقوم) ذلك الجوهر (بذاته فقد جاء من مجموع ما لايقوم بنفسه) وهى الاعراض (من يقوم بنفسه) الذى هو الجوهر (كالتحيز فى حد الجوهر القائم بنفسه الذاتى) اى التحيز جزء لماهية الجوهر فانهم حدوا الجوهر بانه هو الجسم المتحيز القابل للابعاد وهى الاعراض (وقبوله) اى قبول الجوهر (للاعراض حد له ذاتى ولا شك ان القبول عرض اذ لايكون الا فى قابل لانه لا يقوم بنفسه وهو) اى القابل (ذاتى للجوهر والتحيز عرض ولا يكون الا فى متحيز فلا يقوم بنفسه وليس التحيز والقبول بامر زائد على عين الجوهر المحدود لان الحدود الذاتية هى عين المحدود وهويته فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين وازمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه) وكان احدهما عين الآخر فالعالم كله عرض يتبدل فى كل آن (ولا يشعرون) اى الاشاعرة او المحجوبون (لما هم عليه) من الخطأ وهو

المناقضة والمخالفة بما ذهبوا اليه فانهم قالوا العالم اما قائم بنفسه او غير قائم بنفسه الاول الجوهر والثاني العرض ثم قالوا يتبدل العرض لا الجوهر وعرفوا الجوهر بالعرض فكان الجوهر عين العرض لاتحاد الحد والمحدود فقد لزمهم بمقتضى حدودهم بان العالم كله عرض قائم بذاته تعالى يتبدل فى كل آن لكنهم لا يشعرون لما لزمهم من المحذور بمقتضى حدودهم (وهؤلاء) اى طائفة المحجوبين (هم فى لبس من خلق جديد) ولا يشعرون بان الله يخلقهم فى كل آن خلقا جديدا (واما اهل الكشف فانهم يرون) اى يشاهدون (ان الله يتجلى فى كل نفس ولا يكرر التجلى) لحصول الفناء والبقاء فى كل آن فينافى التكرار (ويرون ايضا شهودا ان كل تجل يعطى خلقا جديدا ويذهب بخلق فذهابه) اى ذهاب الخلق السابق (هو الفناء عند التجلى) اللاحق لكن لما كان التجلى الثانى من جنس الاول التبس الامر على المحجوبين ولا يشعرون التجدد (والبقاء لما يعطيه التجلى الآخر) وهو التجلى الموجب للبقاء بالخلق الجديد (فافهم) فان الامر هو ما نقول دون غيره

﴿ فص حكمة مالكية فى كلمة لوطية ﴾

ولما التجأ لوط عليه السلام الى الله لضعف نفسه وقوة قومه بقوله لو أن لى بكم قوة او آوى الى ركن شديد نسب الحكمة المالكية فى كلمته عليه السلام (الملك) بفتح الميم وسكون اللام (الشدة والمليك الشديد يقال ملكت العجين اذا شددت عجينه قال قيس بن الحطيم بصف طعنته) بشدة ضربه العدو بالرمح (شعر ملكت بها كفى فانهرت فتقها) اى فاوسعت فتق الطعنة حتى (يرى قائم من دونها ما وراءها) اى يرى القائم ما وراء الطعنة من جانب آخر (اى شددت بها كفى يعنى الطعنة فهو) اى الملك المذكور مستفاد (عن قول الله عن لسان لوط عليه السلام وهو) اى قول الله تعالى (لو ان لى بكم قوة) لمقاومتكم (او آوى) اى التجأ (الى ركن شديد) الى قبيلة غالبة على الاعداء (فقال رسول الله عليه السلام يرحم الله اخى لوطا لقد كان

(يأوى)

يأوى الى ركن شديد فنبه عليه السلام انه كان مع الله من كونه شديداً) فكان غالباً على اعدائه مع نصرة الله من ركن شديد فكان له ابو طالب ركناً شديداً (والذى قصد لوط عليه السلام) مبتدأ (القبيلة) خبره (بالركن الشديد) يتعلق بقصد (والمقاومة) عطف على القبيلة (بقوله لو أن لى بكم قوة) يتعلق بقصد (وهى الهمة هنا من البشر خاصة) اى القوة الروحانية المؤثرة فى النفوس لا القوة الجسمانية فان القوة الروحانية اقوى تأثيراً من القوة الجسمانية فطلب لوط عليه السلام من الله لمقاومة قومه القوة الروحانية وهى الهمة هنا من البشر خاصة وهى همة الانبياء والاولياء لا همة عامة فى جميع البشر (فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك الوقت يعنى من الزمن الذى قال فيه لوط عليه السلام او آوى الى ركن شديد ما بعث نبى بعد ذلك الا فى شدة ومنعة من قومه) يمنعون شر العدو منه الحديث هكذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يرحم الله اخى لوطاً لقد كان يأوى الى ركن شديد فمن ذلك الوقت ما بعث نبى بعد ذلك الا فى منعة من قومه (فكان يحميه قبيلته) اى يحفظونه ويمنعون عن ضرر عدوه (كابى طالب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقوله لو أن لى بكم قوة) يعنى انما قال لوط عليه السلام هذا القول (لكونه عليه السلام سمع الله يقول الله الذى خلقكم من ضعف بالاصالة) فالضعف منشأ ومبدأ للخلق (ثم جعل من بعد ضعف قوة فعرضت القوة) على الضعف الاصلى (بالجعل) اى بالخلق الجديد (فهى قوة عرضية ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة فالجعل تعلق بالشيبة) لكونها امرا وجوديا عرضيا كالقوة واوجدها الحق سبحانه بالخلق الجديد (واما الضعف فهو رجوع الى اصل خلقه وهو قوله خلقكم من ضعف) وهو عدم القوة فلا يتعلق الجعل به فان قلت فكيف يصح هذا التوجيه فان قوله تعالى ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة ظاهر فى تعلق الجعل بهما قلنا صدقتم فى قولكم هذا لكنه لما كان الشيب صفة عارضية للانسان اعتبر المص تعلق الجعل اليه بمعنى

الايجاد * ولما كان الضعف وصفا اصليا له اعتبر الجعل اليه بمعنى الرد الى اصله لذلك قال (فردّه) اى ردّ الله الانسان (لما) اى الى ما (خلقه منه) وهو الضعف والشيبة سبب موجب لرد الشئ الى اصله وهو الضعف واورد دليلا على ان الضعف بعد القوة رد على اصله لايتعلق به الجعل قوله تعالى (كما قال ومنكم من يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا فذكر) فى هذه الآية (انه ردّ) الحق الانسان (الى الضعف الاول) فلا يتعلق الجعل الى الضعف فان الرد رجوع الى الاصل فينافى تعلق الجعل اليه فاذا رد الانسان بالشيخوخة الى الضعف الاول (فحكم الشيخ حكم الطفل فى الضعف) لذلك ناسب حركة الشيخ الطفل (وما بعث نبى الا بعد تمام الاربعين وهو زمان اخذه فى النقص والضعف فلهذا) اى فلاجل ادراك لوط عليه السلام معنى قول الله بالنور الالهى (قال لو ان لى بكم قوة مع كون ذلك) اى مع وجود القوة الجسمانية (يطلب همة مؤثرة) فطلب لوط عليه السلام ليس بقوة جسمانية (فان قلت وما يمنعه من الهمة المؤثرة وهى موجودة فى السالكين) يتصرفون بها فى بعض الاشياء (من الاتباع والرسل عليهم السلام اولى بها) اى بالهمة المؤثرة (قلنا صدقت ولكن نقصك علم آخر) اى يمنعه عن التصرف (علم آخر وذلك ان المعرفة لا تترك للهمة تصرفا فكلما علت معرفته) اى معرفة الشخص (نقص تصرفه بالهمة وذلك) اى منع المعرفة التصرف بالهمة (لوجهين الوجه الواحد لتحققه) اى لتحقق العارف (بمقام العبودية ونظره الى اصل خلقه الطبيعى) الذى هو الضعف وهذه المعرفة والنظر الى اصله تمنع لوطا عليه السلام عن التصرف بالهمة مع وجود الهمة فيه (والوجه الآخر احدية المتصرف والمتصرف فيه فلا يرى) من اطلع هذا المقام (على من يرسل همته فيمنعه) عن التصرف (ذلك) العلم فعلم من ذلك ان المعرفة تمنع العارف عن التصرف وان من تصرف من الانبياء عليهم السلام والاولياء رضوان الله عليهم انما هو بامر الله تعالى (وفى هذا المشهد)

اى وفى مقام شهود الاحدية (يرى) المشاهد (ان المنازع له) وللانبياء عليهم السلام والاولياء رضوان الله عليهم (ماعدل عن حقيقته التى هو) اى المنازع (عليها) اى على تلك الحقيقة (فى حال ثبوت عينه وحال عدمه فما ظهر فى الوجود الا ما كان له فى حال العدم فى الثبوت فما تعدى حقيقته ولا اضل بطريقته) فكما ان الانبياء عليهم السلام والاولياء رضوان الله عليهم ماعدلوا عن حقائقهم التى هم عليها فى حال ثبوت اعيانهم من الطاعة لامر الله كذلك المنازع لهم ماعدل عن حقيقته التى هو عليها من المخالفة لهم كل ذلك بتقدير الله وارادته فما منه احد تعدى حقيقته واضل طريقته فلا نزاع فى الحقيقة (فتسمية ذلك نزاعا) مطلقا وانما قلنا مطلقا فان اهل الله يسمى نزاعا بحسب الامر التكليفى ولا يسمى نزاعا بحسب الامر الارادى واما اهل الحجاب فيسمون نزاعا مطلقا (انما هو) عائد الى التسمية باعتبار النزاع (امر عرضى اظهره الحجاب الذى على اعين الناس) المانع للاطلاع على سر القدر فانهم لعدم وقوفهم بسر القدر يزعمون ان الناس كلهم قابل للهداية واتباع الرسل عليهم السلام فيما جاؤا بهم ومايعلمون ان كلا موافق لطريقته التى عينت لهم فى الازل من عند الله بحسب اقتضاء عينهم الثابتة فى العلم لذلك يسمون عدم اتباع الكفار نزاعا ومخالفة مطلقا فلو علموا ماعلم اهل الكشف ما كانوا يسمونه نزاعا مطلقا بل يسمونه نزاعا من وجه واتباعا من وجه (كما قال الله تعالى فيهم) اى فى حق اهل الحجاب (ولكن اكثر الناس لا يعلمون) سر القدر (يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا) اى ما ظهر فى نشأتهم الدنيوية (وهم عن الآخرة) اى عن النشأة الاخروية التى يظهر عندها سر القدر (هم غافلون) وهم الذين قلوبهم فى غلاف (وهو) الغافل (من) باب (المقلوب فانه) اى الغافل مأخوذ (من قولهم قلوبنا غلف اى فى غلاف) فقلب اللام والفاء بالقلب المكانى فكان اصل غافلون غالفون اى غالفون قلوبهم فى غلاف الحجاب (وهو) اى الغلاف (الكن الذى

يستره) اى يستر القاب (عن ادراك الامر على ماهو عليه) وهذا الكن هو الذى ذكر الحق فى قوله تعالى (انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفى آذانهم وقر) (فهذا) اى التحقيق بمقام العبودية والنظر الى اصل الخلقة والاطلاع على احدية التصرف والمتصرف فيه (وامثاله يمنع العارف من التصرف بالهمة فى العالم ويدل عليه ماقال الشيخ ابو عبدالله محمد بن قائد للشيخ ابى السعود بن الشبلى لم لاتتصرف فقال ابو السعود تركت الحق يتصرف لى كما يشاء يريد قوله تعالى آمراً فاتخذه وكيلاً فالوكيل هو المتصرف) فاتخذ ابو السعود الحق وكيلاً يتصرف (ولاسيما وقد سمع) ابو السعود أن (الله يقول وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فعلم ابو السعود والعارفون) بالعلم الشهودى (ان الامر الذى بيده ليس له وانه مستخلف فيه) اى فى ذلك الامر وافراد الضمائر باعتبار الكل اذ اللام فى العارفون للاستغراق اى فعلم كل واحد من العارفين (ثم قال له) اى لابى السعود (الحق هذا الامر الذى استخلفتك فيه وملكتك اياه اجعلنى واتخذه فيه وكيلا) اى فقد تجلى الله لابى السعود فى هذه الآية (فامتثل ابو السعود امر الله فاتخذه وكيلا فكيف يبقى لمن يشهد مثل هذا الامر همة يتصرف بها والهمة لا تفعل الا بالجمعية التى لا اتساع لصاحبها الى غير ما اجتمع عليه وهذه المعرفة تفرقه) اى تفرق صاحبها (عن هذه الجمعية فيظهر العارف التام المعرفة بغاية العجز والضعف قال بعض الابدال للشيخ عبد الرزاق رحمه الله قل للشيخ ابى مدين بعد السلام عليه ياابامدين لم لايعتاص علينا شئ) اذا اردنا حصوله يحصل بتصرفنا ويلين لنا ولاينازعنا (وانت تعتاص عليك الاشياء) اى لا ينبعث على مرادك يعنى نحن نتصرف وانت لاتتصرف (و) الحال (نحن نرغب فى مقامك وانت لاترغب فى مقامنا وكذلك كان) ابو مدين يعتاص عليه الاشياء فلا يتصرف وغيره يرغب فى مقامه ولايرغب هو فى مقام غيره (مع كون ابى مدين كان عنده ذلك المقام) وهو مقام الابدال صاحب التصرف (وغيره) اى وغير ذلك المقام (ونحن اتم فى مقام الضعف والعجز منه) اى من ابى

مدين (ومع هذا قال له هذا البدل ما قال وهذا) اى الذى منع ابا مدين من التصرف (من ذلك القبيل) اى من قبيل مايمنع ابا السعود وامثاله من التصرف وهو المعرفة التامة (ايضا) كابى السعود وغيره من العارفين فظهر أن للبدل الذى قال لابى مدين نصف من المعرفة ولو علم ما قال له لعلمه ان العارف لايتصرف بالاختيار بل بالجبر والامر من الله تعالى (وقال صلى الله عليه وسلم فى هذا المقام عن امر الله له بذلك) المقام وهو مقام العجز والضعف (ماادرى مايفعل بى ولا) ادرى مايفعل (بكم ان اتبع الا مايوحى الى فالرسول بحكم مايوحى اليه به ما) اى ليس (عنده غير ذلك) اى غير الوحى (فان اوحى اليه بالتصرف) بجزم (تصرف وان منع امتنع وان خير اختار ترك التصرف) لظهوره بمقام العبودية من العجز والضعف (الا) استثناء منقطع (ان يكون المخير (ناقص المعرفة) فانه اختار التصرف لعدم علمه بمقام عبوديته (قال ابو السعود لاصحابه المؤمنين به ان الله اعطانى التصرف) اى اعطانى قدرة للتصرف وخيرنى فيه (منذ خمس عشر سنة وتركناه تطرفا) اى اختيارا ولم يقل وتركناه لكمال المعرفة مع علمه بذلك اظهاراً لعجزه وضعفه وتنبيها للمخاطبين على ان المقام الاصلى مقام العبودية وتأدبا بمقام العبودية حيث لم يثبت لنفسه كمال المعرفة مع حصولها له والى هذا اشار المص بقوله (وهذا) الذى ذكر ابو السعود لاصحابه فى وجه ترك التصرف وهو قوله تركناه تطرفا (لسان اذلال) اى لسان عبودية وفناء لا لسان بيان عن الحقيقة فليس التطرف وجهاً فى ترك التصرف فى حق الكاملين وانما الوجه فيه كمال المعرفة وهو لسان الوجود وبينه بقوله (واما نحن ماتركناه تطرفا وهو تركه ايثارا وانما تركناه لكمال المعرفة) اى نحن نقول فى وجه ترك التصرف على ماهو الامر عليه وهو لكمال المعرفة ولا نقول كما يقول ابو السعود وهو للتطرف وليس الامر على مايقوله فترك لسان الاذلال واختار لسان الوجود لكونه مأموراً بالبيان عن حقيقة الامر ولم يظهر هذا المعنى الا بقوله لكمال المعرفة بخلاف ابى السعود

فانه مختار فی الاظهار لذلك لم یکشف الامر لاصحابه مع علمه بحقیقة الامر کما قال فی حقه فکیف یبقی لمن یشهد مثل هذا الامر همة فان من شهد هذا المشهد یعلم انه ای شیء منعه عن التصرف وانما اختار ابوالسعود هذا اللسان تعلیماً لاصحابه طریق الفناء والتوحید وهو بذل النفس وترك التصرفات بالاختیار (فان المعرفة) ای کمال المعرفة (لا تقتضیه) ای التصرف (بحکم الاختیار) فلا اختیار للعارف فی التصرف، ولما یوهم ظاهر کلام ابی السعود ان العارف یتصرف بالهمة عن اختیار قال هذا لسان اذلال (فمتی تصرف العارف بالهمة فی العالم فعن امر الهی وجبر لا باختیار ولا شك ان مقام النبوة یطلب التصرف لقبول الرسالة) اذ التصرف سبب لقبول الرسالة (التی جاء الرسول بها) ای بهذه الرسالة (فیظهر علیه) ای علی الرسول جاز کونه من الاظهار فکان فاعله ضمیراً عائدا الی التصرف او من الظهور فاعله (ما یصدقه) ای الذی یصدق الرسول فی دعوی الرسالة (عند امته وقومه) من المعجزات وکذلك (لیظهر) من الاظهار فاعله ضمیر عائد الی الرسول او من الظهور فاعله (دین الله والولی لیس کذلك ومع هذا) ان الرسول یحتاج الی التصرف فی اظهار الدین (فلا یطلبه) ای التصرف (الرسول فی الظاهر) ای من حیث النشأة العنصریة واما من حیث النشأة الروحانیة تطلب التصرف لذلك وانما لا تطلب الرسول التصرف وهو اظهار المعجزة (لان للرسول الشفقة علی قومه فلا یرید ان یبالغ فی ظهور الحجة علیهم فان فی ذلك) ای فی ظهور الحجة (هلاکهم) اسم ان والظرف مقدم خبره (فیبقی) من الابقاء (علیهم) شفقة علیهم لتعطفهم (وقد علم الرسول علیه السلام ایضاً ان الامر المعجز اذا ظهر للجماعة فمنهم من یؤمن عند ذلك) ای عند ظهور المعجزة (ومنهم من یعرفه ویجحده ولا یظهر التصدیق به ظلما وعلوا وحسداً ومنهم من یلحق ذلك بالسحر والایهام) ای الشعبذة (فلما رأت) ای شاهدت (الرسل ذلك) الامر من اعیان قومه (و) رأت (انه) ای الشان (لا یؤمن) احد وان ظهرت المعجزة له (الا من انار الله قلبه) فی علمه (بنور الایمان) الازلی (ومتی

لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى ايماناً) عندالظهور فلا يظهر التصديق عن مثل هذا الشخص لعدم تنورقلبه بنور الايمان الازلى (فلا ينفع فى حقه الامر المعجز) فاذا علمت الرسل هذه الاحوال من قومهم (فقصرت الهمم) اى هممالرسل (عن طلب الامور المعجزة)من اللهلاظهار دين الله وانما قصرت همم الرسل عن طلب المعجزة (لمالم يعم اثرها) اى اثر المعجزة (فى الناظرين) كله فان بعض ناظرى المعجزة لايقربها اى لا يؤثر المعجزة فى ناظرى المعجزة (ولا) يعم اثرها (فى قلوبهم) فان بعض قلوب الناظرين لا يصدق به فكان من الناظرين من يقر بلسانه ويجحد بقلبه وهم المنافقون لذلك قال ولافى قلوبهم فيختص اثر المعجزة من الناظرين لمن نوّر الله قلبه بنور الايمان الازلى فقصرت المعجزة فقصرت الهمم ولو عمت لعمت (كما قال فى حق اكمل الرسل واعلم الخلق واصدقهم فى الحال انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء) فلااثر للهمة (ولو كان للهمة اثر ولابدلم يكن احدا كمل من رسول الله عليه السلام ولااعلى درجة واقوى همة منه وما اثرت) همة (فى اسلام ابى طالب عمه فيه) اى فى حق ابى طالب (نزلت الآية التى ذكرناها وكذلك قال فى الرسول انه ماعليه الاالبلاغ) وهوقوله تعالى (وماعليك الاالبلاغ) فنفى عنه ماعدا التبليغ (وقال ليس عليك هديهم ولكن الله يهدى من يشاء) فنفى عنه هدايتهم كل ذلك نفى لتأثير همته مع كونه اكمل البشر بل اكمل الموجودات * ولما كان ايضاح هذه المسئلة موقوفة على سر القدر بينه بقوله (وزاد) الحق تعالى نفى اثر الهمة (فى سورة القصص وهو اعلم بالمهتدين اى بالذين اعطوه) اى الحق (العلم بهدايتهم فى حال عدمهم باعيانهم الثابتة فاثبت) الحق (ان العلم تابع للمعلوم) فاذا كان العلم تابعاً للمعلوم (فمن كان مؤمناً) اى فمن كان اعطى العلم للحق بايمانه (فى ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة فى حال وجوده وقد علم الله ذلك) اى الايمان (منه انه هكذا يكون) اى الذى كان مؤمناً فى حال عدمه يكون مؤمناً فى وجوده الخارجى (فلذلك) العلم (قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا)القول وهو

مطلب : بيان العلم تابع للمعلوم

قوله وهو اعلم بالمهتدين (قال ايضاً ما يبدل القول) وهو حكم الله بايمان البعض وكفر البعض (لدى) لان قولي على حد) اى على حسب (علمي في خلقي وما انا بظلام للعبيد) اى ماقدرت عليهم) اى على العبيد (الكفر الذى تشقيهم) بدون اقتضاء اعيانهم الثابتة وطلبهم منى (ثم طلبتهم بمالبس فى وسعهم ان يأتوا به) حتى لا اكون ظالماً للعبيد فكان امر الحق بهم ماليس فى وسعهم من احوال عينهم الثابتة وهذا هو الكلام الذى قطع عرق الجبر عن كاتبه فلا ظلم اصلا فلا جبر قطعاً لا صرفاً ولا متوسطاً اذ ما آل الجبر الظلم فلا يصح الجبر اصلاً كما لا يصح الظلم (بل (ما عاملناهم الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم بما هم عليه) فى حال عدمهم فما كان الله ظالما للعبيد فى هذه المعاملة (فان كان ظالماً) هذا مجرد تقدير وفرض لالزام الخصم (فهم الظالمون) لانفسهم لا الحق لاقتضاء اعيانهم الثابتة هذا الظلم وطلبه من الله فما فعل الحق بهم ظلم الا ما فعلوا بانفسهم من الظلم فما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون (ولذلك قال ولكن كانوا انفسهم يظلمون) فلما كانوا هم الظالمين قال (ما ظلمهم الله) فما طلب الحق منهم بماليس فى وسعهم الا على حسب اقتضاء اعيانهم فى حال عدمهم فكما ان ما عاملنا هم الا بحسب ما اعطونا من نفوسهم من العلم بهم (كذلك ما قلنا) والمراد من القول التكاليف الشرعية اى ما امرنا (لهم الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بما هى عليه من ان نقول كذا و) من ان (لا نقول كذا) فكما اعطى الحق لهم ما طلبت ذواتهم من الكفر او الايمان وغيره من الاحوال كذلك اعطى الحق لذاته تعالى ما اقتضت ذاته من القول كذا وعدم القول كذا (فما قلنا الا ما علمنا) من ذاتنا (فانا القول فانا القول منا) اى الامر التكليفي يدل على ذلك قوله (ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم) فان عدم الامتثال لا يمكن فى الامر الارادى (فالكل) اى القول والامتثال وعدم الامتثال (منا) اى من الحق من وجه (ومنهم) اى من العبيد من وجه (والاخذ) اى التعذيب عن لم يمتثل الامر التكليفي (عنا) اى عن الحق

(وعنهم) اى عن العبيد فهم كانوا منا (ان لم يكونوا منا فنحن لاشك نكون منهم) تحقيقاً للعبودية والربوبية فانه اذا لم يكن الحق منهم على تقدير عدم كونهم من الحق لم يتحقق الربوبية والعبودية فكون الحق منهم محال بالضرورة فكانوا من الحق والحق ليس منهم واما الاحوال التى بينهم وبين الحق فهى كلها منه ومنهم ويجوز أن يكون معناه فالكل اى اعطاء الكل منا ومنهم والاخذ اى اخذ الكل عنا وعنهم فكان الحق معطياً و آخذاً والعبد معطياً و آخذاً فهذا هو المعاملة بين الرب والعبد ان لم يكونوا يأخذون منا مالم يعطونا اولاً فنحن لاشك نأخذ عنهم مالم اعطه قبله لهم وهو العلم فان علمه بهم يأخذ عنهم ولم يعطه اولاً ذلك العلم لهم لان علمه تعالى تابع لمعلومه بخلاف العبد فانه لايمكن له ان يأخذ عن الحق مالم يعطه الحق اولاً الا الوجود بل الوجود ايضاً فائض عليهم من الله تعالى على حسب طلبهم ولاشتمال هذا الفص على المسائل الكلية اللطيفة اوصى بالتحقيق قال (فتحقق ياولى هذه الحكمة الملكية من الكلمة اللوطية فانها لباب المعرفة فقد بان) اى ظهر (لك السر) اى سر القدر (وقد اتضح الامر) الذى اشتبه على علماء الظاهر (وقد ادرج فى الشفع) اى فى الخلق (الذى) قائم مقام الفاعل لادرج (قيل هو الوتر) اى الحق كما ان الاثنين يحصل من الواحد كذلك الخلق يحصل من الحق فادرج الحق فى الخلق كما ادرج الواحد فى الاثنين يعنى ان تحققت الحكمة الملكية يظهر لك هذه المذكورات التى لا وسع لكل احد أن يطلع عليها

فص حكمة قدرية فى كلمة عزيرية

ولما كان العزير عليه السلام بعينه الثابتة واستعداده الاصلى طالباً للمعرفة بسر القدر بقوله (أنى يحيي هذه الله بعد موتها) اختصت كلمته بالحكمة القدرية ولما تقدم القضاء على القدر بالذات قدمه عليه بالوضع فقال (اعلم ان القضاء حكم الله فى الاشياء) القضاء فى اصطلاح الطائفة هو الحكم اى الالهى فى الموجودات كلها على ماهى عليها من الاحوال (وحكم الله فى الاشياء) كان

(على حد) اى على حسب (علمه بها) اى بالاشياء (و) على حد علمه (فيها) فقوله بها اشارة الى احاطة علمه تعالى بظواهر الاشياء وقوله فيها اشارة الى احاطته ببواطن الاشياء (وعلم الله فى الاشياء على ما اعطته المعلومات مما هى عليه فى نفسها) فقد استغنى بفى الاشياء عن ذكره بالاشياء لان من علم باطن الاشياء فبالحرى ان يعلم ظاهرها (والقدر توقيت ما هى عليه الاشياء فى عينها) اى القدر ايجاد الاشياء فى اوقاتها بحسب اقتضاء عينها الثابتة ووقوعها فى ذلك الوقت (من غير مزيد) ونقص عن اقتضاء استعدادها (فاحكم القضاء) اى القاضى وهو الحق تعالى (على الاشياء) بالكفر والعصيان (الا بها) اى بما هى عليها فى عينها فما قدر الكفر للعبد الا باقتضاء عينهم الثابتة فلا جبر اصلاً من الله لا صرفا ولا متوسطا وانما يلزم ذلك ان لو قدر من عند نفسه من غير اقتضاء عين العبد فهذا البيان رفع توهم الجبر عن اهل الحجاب الذين لم ينكشف لهم اصل المسئلة (وهذا) اى كون حكم الله على الاشياء بحسب ماهى عليها فى حد ذاتها (هو عين سر القدر) الذى يظهر (لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد) ولا يظهر لغير هذين الطائفتين فلا حظ لاهل النظر من المتكلمين والحكماء من مسئلة سر القدر ولا يصل اليه احد بنظر العقل ابداً (فلله الحجة البالغة) اى الكاملة التامة يعنى اذا كان تقدير الحق احوال العباد وافعاله بحسب اقتضاء عينهم الثابتة كان لله الحجة التامة على خلقه لا للخلق عليه اذا قيل لم قدر على فلان الايمان وعلى فلان الكفر اولم قدر بعض الاشياء على صورة قبيحة وبعضها على الصورة الحسنة واذا كان لله الحجة البالغة على خلقه لا للخلق على الله (فالحاكم) وهو الحق تعالى (فى التحقيق تابع) فى حكمه (لعين المسئلة) وهى عبارة عن المحكوم عليه وبه والحكم (التى يحكم) الحق فى القضاء والقدر (فيها) اى فى تلك المسئلة (بما) اى بحسب ما(تقتضيه ذاتها) اى ذات المسئلة والمراد بعين المسئلة الاعيان الثابتة فى العلم (فالمحكوم عليه بما) اى بالذى (هو) وجد(فيه) اى فى المحكوم

مطلب تعريف القدر

مطلب فى تحقيق اهل السنة لما اريد به

عليه (حاكم على الحاكم ان يحكم عليه بذلك) فحكم العبد المؤمن على الحق بقوله فاحكم عليّ بالايمان فحكم الله به اجابة لدعوة العبد فانه يجيب دعوة الداعى اذا دعى وكذلك فى الشقاء (فكل حاكم محكوم عليه بما) اى بالذى (حكم به) (و) بما حكم (فيه كان الحاكم من كان) ربا اوعبدا فكان كل واحد من الرب والعبد حاكماً ومحكوماً عليه لكن حكم العبد على الحق بما فيه سابق على حكم الحق على العبد به لذلك كانت الحجة البالغة لله على العبد لا للعبد على الله واعلم ان العبد فى الحكم على الحق على وجهين اخبار وهو حكمه عليه بصفاته وافعاله الصادرة منه تعالى وانشاء كقوله رب اغفر لى ولا يقال عند اهل الشرع العبد حكم على الحق وامره مع وجود المعنى الاصلى للحكم والامر ههنا بل يقال فى الاول العبد مسبح اومنزه وفى الثانى طالب من الله المغفرة احترازاً عن سوء الادب فان الحكم والامر من العبد بقوله حكمت على الحق او امرته اومنك بقولك حكم العبد على الحق وامره يوهم الجرأة على الله تعالى وكذا عند اهل الحقيقة فى دائرة الشرع اذ ليس لهم لسان واصطلاح غير لسان اهل الشرع واصطلاحه واما فى مرتبة الحقيقة فقالوا ان الاعيان الثابتة حاكمة على الحق وآمرة بلسان الاستعداد بيانا لوجود معنى الحكم والامر فى الاعيان فهم لم يقولوا ان العبد حاكم على الحق باللسان الصورى كما انهم لم يقولوا كذلك والامر كما قلنا فان اهل الشرع يتعلق غرضه باللسان الظاهر لسان الصورى الجسمانى واهل الحقيقة يتعلق غرضه باللسان الباطن المعنوى الاستعدادى لسان الاعيان الثابتة فى العلم فاذا لم يتعلق غرض الشرع بالاعيان الثابتة ولسانها نفياً واثباتاً لم تقع المخالفة بينهما اذ المخالفة انما تكون بين القولين لا بين السكوت والقول فهم ما قالوا خلاف ما ثبت عند الشرع حتى يلزم المخالفة ويرتكب التأويل بل قالوا ما سكت عنه الشرع فاهل الله اظهر والمعانى اللطيفة من معانى القرآن اوالاحاديث التى لم يبين اهل الشرع هذه المعانى لعدم اطلاعه بانتفاء شروطه واسبابه فلا يلزم من عدم وجود ما قاله اهل الله فى الشرع ان يكون ذلك مخالفاً للشرع وهذا ان فهمت يطلعك

نصف

مطلب جهالة القدر لشدة ظهوره

الموافقة بين العلوم الاآلهية والشرعية فحقق قولنا فان الموافقة بين العلمين ماجهلت الالشدة الظهور يدل عليه (فحقق هذه المسئلة فان القدر ماجهل الا لشدة ظهوره) لا لشدة الخفاء فان الصورة المشاهدة فى الحس هى صور القدر فكما ان شدة الخفاء لغاية بعدها عن ادراك البصائر سبب للجهل كذلك شدة الظهور لغاية قربها وانحرافها عن الحد الاوسط سبب للجهل كالمرآة القريبة من الرائى لم يظهر له صورة فيها لشدة قربها منه بل نقول مسائل العلوم الاآلهية كلها ما جهلت الا لشدة ظهورها (فلم يعرف وكثر فيه الطلب والالحاح) فقال ابراهيم عليه السلام ارنى كيف تحى الموتى وقال العزير عليه السلام انى يحيي هذه الله بعد موتها فهذا السؤال من عدم علمهم بسر القدر فان السؤال يطلب حصول مالم يحصل (واعلم ان الرسل صلوات الله عليهم اجمعين من حيث هم رسل لامن حيث هم اولياء) وقوله (وعارفون على مراتب ماهى عليه اممهم) تفسير لقوله لامن حيث هم اولياء لان كونهم اولياء لايكون الاكذلك فمن حيث كونهم رسلاً (فما) اى فليس (عندهم) من الله (من العلم الذى ارسلوا به الاقدر مايحتاج اليه امة ذلك الرسول عليه السلام لازائد ولاناقص) اى لايكون ذلك العلم زائدا على قدر احتياج تلك الامة ولاناقصا عنه (والامم متفاضلة يزيد بعضها على بعض) فى الكمال واذا كانت متفاضلة (فتفاضل الرسل فى علم الارسال) يزيد بعضها على بعض (بتفاضل اممها وهو) اى تفاضل الرسل بتفاضل الامم معنى (قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) اى فضلنا بعضهم على بعض فى علم الارسال بتفاضل الامم (كماهم ايضاً فيما يرجع الى ذواتهم عليهم السلام من العلوم والاحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم) فهم كانوا ذوى تفاضلين بحسب ذواتهم وبحسب تفاضل اممهم (وهو) اى التفاضل بحسب الاستعداد معنى (قوله تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض) فى العلوم الراجعة بالكثرة والقلة الى ذواتهم (وقال الله تعالى فى حق الخلق والله فضل بعضكم على بعض) فى الازل (فى الرزق

(والرزق)

والرزق منه ماهو روحانى كالعلوم وحسى كالاغذية) ثم ينزله على الخلق فى الشهادة باوقاتها (ومانيزله) اى ومانيزل(الحق) الرزق على الخلق روحانياً كان اوحسياً (الابقدر معلوم) للحق من استعداد الخلق فى وقت (وهو) اى القدر المعلوم (الاستحقاق الذى يطلبه) اى يطلب (الخلق) ذلك الاستحقاق من الله وانما يطلب الخلق ذلك الاستحقاق من الله (فان الله تعالى اعطى كل شئ) مقتضى (خلقه) فى الازل دفعة واحدة من الرزق المعنوى والصورى (فينزل بقدر مايشاء ومايشاء الا ماعلم فحكم به وماعلم كما قلناه الا بما اعطاه المعلوم من نفسه) معناه ظاهر (فالتوقيت) اى توقيت ماعايه الاشياء (فى الاصل للعلوم) اى من اقتضاء ذات المعلوم فانه طالب من الله ذلك التوقيت باستعداده (والقضاء والعلم والارادة والمشية) كلها (تبع للقدر) اى للتوقيت اى يتعلق كلها للاشياء بحسب الاوقات والازمان التى اقتضت ذات المعلوم (فسر القدر) اى فعلم سر القدر (من اجل العلوم ما يفهمه الله تعالى الا لمن اختصه بالمعرفة التامة فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به) لعلمه ان كل الرزق الصورى والمعنوى الذين اقتضت ذاته وطلبته لابد أن يصل اليه فيحصل الاطمئنان فيستريح عن الطلب به (و يعطى العذاب الاليم للعالم به ايضا فهو يعطى النقيضين) لعلمه ان مالايلايم غرضه من مقتضى ذاته كالفقر وسوء المزاج وغير ذلك لايزول البتة فلا يرى سببا للخلاص فيتألم بالعذاب الاليم وهذا حكم سر القدر فى الخلق واما حكمه فى الحق فقد بينه بقوله (وبه) اى وبسر القدر او بعلمه(وصف الحق نفسه بالغضب والرضاء وبه تقابلت الاسماء الالهية) وانقسمت الى اللطف والقهر من جهة العين لان العين المؤمنة تقتضى ان يتجلى الله لها باللطف والعين الكافرة تقتضى ان يتجلى الله لها بالقهر فاظهرت الاعيان اللطف والرضاء والقهر والغضب واذا كان الامر كذلك (فحقيقته) اى فحقيقة سر القدر اوحقيقة العلم بسر القدر (تحكم) باللطف والرضاء وبالقهر والغضب (فى الموجود المطلق) اى

فى الحق (و) تحكم بالسعادة والشقاوة او بالراحة والالم فى (الموجود المقيد) اى فى الخلق (لايمكن ان يكون شئ اتم منهـا) اى من حقيقة سر القدر (ولااقوى) منها (ولااعظم لعموم حكمها) باللطف والقهر (المتعدى) اى الحق (و) لعموم حكمها بالسعادة والشقاوة (غير المتعدى) اى الخلق قال بعض الشراح والمراد بالحكم المتعدى بالاحكام والتأثيرات التى تقع من الاعيان وغير المتعدى مايقع من مظاهرها فيحتاج الى حذف الموصوف تقديره الحكم المتعدى (ولما كانت الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين لاتأخذ) اى لايأخذون (علومها الا من الوحى الخاص الالهى) اى الوحى الخاص بهم لايأخذ غير الانبياء عليهم السلام من ذلك الوحى قوله (فقلوبهم) جواب لما ودخول الفاء لكونه جملة اسمية (ساذجة) خالية من العلوم التى تكسب (من النظر العقلى لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكرى عن ادراك الامور على ماهى عليه والاخبار ايضا) كالعقل من حيث نظره الفكرى (يقصر عن ادراك مالاينال الا بالذوق) فيختص بمايسعه العبارة والذوقيات لاتقبل التعبير (فلم يبق العلم الكامل الافى التجلى الالهى وما) اى وفى الذى (يكشف الحق عن اعين البصائر والابصار قوله من الاغطية) بيان لما (فتدرك الامور قديمها وحديثها وعدمها ووجودها ومحالها وواجبها وجائزها على ماهى عليه فى حقائقها واعيانها) ولا يكون فيهن نظر العقل والاخبار فبالتجلى الالهى والكشف يحصل العلم بحقائق الاشياء على ماهى عليه بخلاف النظر العقلى والاخبار فظهر احتياج ارباب العقول الى ارباب التجلى فى العلم (فلما كان مطلب العزير) وهو قوله انى يحيي هذه الله بعد موتها (على الطريقة الخاصة) لله تعالى يدل عليه قوله بعد فطلب ان يكون له قدرة تتعلق بالمقدور وقوله فطلب مالايمكن وجوده فى الخلق ذوقا فلايجوز أن يكون المراد بها طريق الوحى كما جوزه البعض (لذلك) اى لكون مطلب العزير على الطريقة الخاصة لله تعالى (وقع العتب عليه) جواب لما

لذلك يتعلق بوقع (كما ورد) ذلك العتب (في الخبر) وهو لئن لم تنته لامحونّ اسمك من ديوان النبوة (ولو طلب) العزير بهذا المطلب (الكشف الذى ذكرناه) الذى طريق الانبياء والاولياء (ربما كان لايقع عليه عتب فى ذلك) الطلب كما كان ابراهيم عليه السلام فان مطلبه امر ممكن حصوله للانسان لذلك لم يقع عليه عتب فلما عتب الحق على العزير علم ان ماطلبه من الخصائص الآلهية (والدليل على سذاجة قلبه قوله عزوجل فى بعض الوجوه انى يحيي هذه الله بعد موتها) حيث لم يعلم وقوع العتب عليه بهذا السؤال قوله فى بعض الوجوه اشارة الى اختلاف المفسرين فى تفسير هذه الآية فان منهم من قال قائل هذا الكلام العزير وهو ما اختاره الشيخ وقيل ارميا وقيل الخضر وقيل كان علجا كافراً هذا المعنى الذى ذكر فى مطلب العزير وهو وقوع العتب عليه فى مطلبه الذى على الطريقة الخاصة على اخذ البعض لامطلقا يدل عليه قوله (واما عندنا فصورته فى قوله هذا) اى فى انى يحيي هذه الله بعد موتها (كصورة ابراهيم ع م فى قوله ارنى كيف تحيي الموتى ويقتضى ذلك) اى وتقتضى صورة سؤال العزير (الجواب بالفعل الذى اظهره الحق فيه) اى فى نفس العزير (فى قوله فاماته الله مائة عام ثم بعثه فقال له انظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فعاين كيف تنبت الاجسام معاينة تحقيق فأراه الكيفية) كما اراها ابراهيم ع م فلا فرق فى المطلب بالنظر الى الآية وانما كانت التفرقة فى الطلب بين ابراهيم وعزير عليهما السلام من امر خارج وهو العتب (فسأل) هذا استئناف لما تقدم من قوله فلما كان مطلب العزير اى فتعين ان سأله (عن القدر الذى لايدرك الا بالكشف للاشياء فى حال ثبوتها فى عدمها فما اعطى) الحق (ذلك) السؤال بل ردّه واعطى ما يمكن فى حقه وانفع فى نفسه فأراه الكيفية كما اجاب لمن سأل عن الاهلة فقال قل هى مواقيت للناس والحج فاعطى الاطلاع على غير الطريقة الخاصة التى طلبها فلايذوق كيفية الاحياء بل يشاهدها (فان ذلك) اى الاطلاع بسرّ القدر ذوقا (من خصائص الاطلاع الآلهى فمن

المحال ان يعلمه) اى ان يعلم سر القدر ذوقا (الاهو) وانما لم يعلم سر القدر على هذه الطريقة الخاصة الا الله (فانها) اى فان الاعيان الثابتة (المفاتح الاول اعنى مفاتح الغيب التى لايعلمها الا هو وقد يطلع الله من يشاء من عباده على بعض الامور من ذلك) الغيب كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احداً الامن ارتضى من رسول كمحمد عليه السلام فى انشقاق القمر وعيسى عليه السلام فى احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص (واعلم انه لاتسمى) الاعيان (مفاتح الا فى حال الفتح وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالاشياء وقل ان شئت حال تعلق القدرة بالمقدور ولاذوق لغير الله فى ذلك) اى فى تعلق القدرة بالمقدور (فلا يقع فيها) اى فى القدرة (تجلى ولا كشف) على طريق الذوق (اذ لاقدرة ولافعل الا لله خاصة اذ له الوجود المطلق الذى لايتقيد) فلا يقدر من له الوجود المقيد على الايجاد والاعدام الالمن ارتضى من رسول فانه عناية آلهية سبقت له فى حقه (فلما رأينا عتب الحق له عليه السلام فى سؤاله فى القدر علمنا انه) اى العزير (طلب هذا الاطلاع) اى الاطلاع المذكور المختص للحق (فطلب ان تكون له قدرة تتعلق بالمقدور وما يقتضى ذلك الالمن له الوجود المطلق فطلب مالايمكن وجوده فى الخلق ذوقا فان الكيفيات لاتدرك الا بالذوق وما رويناه) ولما حقق معنى الآية وهو لايدل على المطلب الخاص الا بقرينة العتب شرع فى تحقيق العتب بقوله (مما اوحى الله به اليه) يريد أن الانتهاء عن مثل هذا السؤال واجب عليك اما بنهى آلهى واما بنهى عن نفسك والفرق بينهما ان الآلهى يتعلق بوجود المنهى عنه بمعنى وجد فى المحل ثم نهاه الله عنه والنهى عن النفس يتعلق بعدمه بمعنى لم يوجد فى المحل اصلا فلما سأل نهى الله عن السؤال الذى لايناسب حاله فانتهى عن السؤال مع الندامة فقال لولا لم اسئل لظنه ان عدم صدوره خير من ان يصدر فبين الله ان وجود السؤال منه ثم النهى عنه عناية له فى حقه بقوله (لئن لم تنته) بنهى آلهى عن السؤال عن الاطلاع الخاص لله (لامحون اسمك من ديوان النبوة) كى يحصل الانتهاء

(منك)

منك بنفسك اى لابد من الانتهاء عن السؤال الذى ليس فى استعدادك
قوله (اى ارفع) قائم مقام جواب اماتقديره فمعناه ارفع (عنك طريق الخبر
واعطيك الامور على التجلى والتجلى لايكون الا بما انت عليه من الاستعداد
الذى به يقع الادراك الذوقى فتعلم انك ماادركت الا بحسب استعدادك فتنظر
فى هذا) اى (الامر الذى طلبت فاذا لم تره) اى الامر الذى طلبته (تعلم انه
ليس عندك الاستعداد الذى تطلبه و) تعلم (ان ذلك) الامر (من خصائص
الذات الالهية وقد علمت ان الله تعالى اعطى كل شئ خلقه فاذا لم يعطك هذا
الاستعداد الخاص فما هو خلقك ولوكان خلقك لاعطاكه الحق الذى اخبر
انه اعطى كل شئ خلقه فتكون) على هذا التقدير (انت الذى تنتهى عن مثل
هذا السؤال من نفسك لاتحتاج فيه الى نهى الهى) ولم افعل لك ذلك بل
ابقيتك على نبوتك وجعلتك محتاجاً الى نهى الهى وهذا اعلى مرتبة لك
من ان تنتهى من نفسك فان النبوة لاشتمالها الولاية اعلى مرتبة من الولاية
بدونها فلما علم العزير حمدالله على عنايته له فزالت ندامته على سؤاله والنهى
عنه هذا هو الذى انكشف لى فى هذا المقام فعلى هذا التحقيق لاعتب على
عزير على هذا المطلب بل صح من الانبياء بمثل هذا السؤال حيث لم يعتب
عليه وان لم تقبل مسئلتهم (وهذا) اى مافعله الحق بالعزير (عناية من الله بالعزير عم)
لاعتب عليه اخبرالله بها بقوله لئن لم تنته لامحون اسمك من ديوان النبوة فدل قوله
لئن لم تنته على ان مطلب العزير على طريقة خاصة (علم ذلك) العناية ذكر لاشارة
باعتبار التأديب (من علمه وجهل من جهله) فما علم من كلامه انه لايعلم سر القدر
الا الله اومن يطلعه الله من الانبياء والاولياء شرع فى بيان الولاية والنبوة
(واعلم ان الولاية) اى حقيقة الولاية (هى الفلك المحيط العام) الكلى الشامل
على النبوة والرسالة (ولهذا) اى ولاجل احاطتها وعمومها (لم تنقطع ولها
الانباء العام واما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة وفى محمد عليه السلام
قد انقطعت فلانبى بعده مشرعا) على صيغة اسم الفاعل اى لاداخلا تحت

مطلب بيان الولاية والنبوة

شريعتنا فان عيسى ع م نبي يجيء داخلاً تحت شريعته (اومشرعاله) اى داخلا تحت شريعة نبي مشرع وتابعاً لشريعته كانبياء بني اسرائيل عليهم السلام فانهم على شريعة موسى عليه السلام (ولا رسول) عطف على فلا نبي عليه السلام (وهو) اى والحال ان ذلك الرسول عليه السلام هو (المشرع وهذا الحديث) وهو قوله عليه السلام لا نبي بعدى (قصم) اى قطع (ظهور اولياء الله) بالانباء عن المعارف الالهية كما ظهر الانبياء عليهم السلام بها من جهة ولايتهم (لانه) اى لان هذا الحديث (يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة) لان هذا الذوق لا يكون الا فى الرسول والنبي عليه السلام فاذا انقطعت الرسالة والنبوة بعد محمد صلى الله عليه وسلم انقطع هذا الذوق فاذا انقطعت العبودية الكاملة (فلا ينطلق عليها) اى على العبودية الكاملة (اسمها الخاص بها) وهو النبوة والرسالة وانما لم يظهر اولياء الله بانقطاع العبودية الكاملة (فان العبد) الولي (يريد أن لا يشارك سيده) فى اتصافه بالاسم الولي لعلمه ان الاتصاف ليس من مقتضى ذاته بل يحصل له عند فنائه فى الحق بل يريد لن يظهر بمقتضى ذاته وهو العبادة فانقطع عن الظهور بالولاية (وهو الله فى اسم) يتعلق بلا يشارك (والله لم يتسم بنبي ولا رسول عليه السلام وتسمى بالولي واتصف بهذا الاسم فقال تعالى الله ولي الذين آمنوا وقال تعالى وهو الولي الحميد وهذا الاسم باق جار على عباد الله دنيا وآخرة فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة) فلم يبق اسم مختص ظهر به العبد بالولاية وهي واجبة الظهور لمصالح العباد فى الدين والدنيا الى انقراض الزمان فاظهرها الله تعالى لطفا وعناية بعباده بابقائه لهم النبوة العامة فظهر بها الولاية كما ظهر بالنبوة والرسالة واليه اشار بقوله (الا ان الله لطف بعباده فابقى لهم النبوة العامة التى لا تشريع فيها) وهي الانباء اى الاخبار عن المعارف الالهية فالاولياء وارثون بواطنهم اى جهة ولايتهم يظهرون احكام ولايتهم من المعارف والحقائق الالهية يرشدون الامة الى الله ويفيضون عليهم المعارف الالهية

بقدر نصيبهم منهـا فابقاء النبوة العامة ليس الا لظهور الولاية الخاصة للنبوة
عن الاولياء وراثة (وابقى لهم التشريع فى الاجتهاد فى ثبوت الاحكام
وابقى لهم الوراثة فى التشريع فقال العلماء ورثة الانبياء وماثمه ميراث فى
ذلك الا فيما اجتهدوا فيه من الاحكام فشرعوه) اى فشرعوا ما اجتهدوا
من الاحكام الشرعية فالائمة الاربعة وغيرهم من المجتهدين وارثون
ظواهرهم اى نبوتهم الخاصة بهم لايرثون ولايتهم الخاصة كما لايرث
ظواهرهم من يرث بواطنهم فلايجتمع الوراثتان فى شخص واحد ولذلك
لايصح نصب المفتى من الاولياء الوارثين لعدم اجتهادهم فى ثبوت الاحكام
الشرعية فالمجتهدون كلهم اولياء بالولاية العامة لا الولاية بالوراثة ولذلك
لم يظهروا بالولاية اى بالانبـاء عن الحقائق الالهيه بل ظهروا بالاخبار عن
الاحكام الاجتهادية فالمراد باظهار الولاية الولاية الوراثة لكونه سبباً لارشاد
الخلق وانتفاعه واما الولاية للمؤمنين فلايظهر أبداً عن صاحبها فلاينتفع عنه
غيره كما فى الائمة الاربعة فان ولايتهم العامة مستورة مخفية بوارثتهم فى
التشريع فى الاجتهاد والمجتهد لايتكلم بكلام خارج عن التشريع بل كل
كلامه داخل تحت التشريع فى الاجتهـاد كما ان الولى الوارث لايتكلم بكلام
داخل تحت التشريع فى الاجتهـاد بل كل كلامه خارج عن الاحكام
الاجتهادية وهو الانباء عن الحقائق الالهية والانبياء لكونهم جامعين بين
الولاية والرسالة يتكلمون بكليهما (فاذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن
التشريع فمن حيث هو ولى وعارف) بالحقـائق الالهية لامن حيث انه نبي
ورسول كنقله عليه السـلام الحديث القدسى عن الله وكقوله لو دليتم بحبل
لهبط على الله (ولهذا) اى ولاجل عدم انقطـاع الولاية وانقطاع النبوة
والرسالة كان (مقامه من حيث هو عالم) بالله واسمائه وصفاته (وولى اتم واكمل
من حيث هو رسول او ذو تشريع وشرع فاذا سمعت احدا من اهل الله
يقول او ينقل اليك عنـه انه قال الولاية اعلى من النبوة فليس يريد ذلك

مطلب ان الولى فوق النبى والرسول فى شخص واحد

القائل الا ماذكرناه اويقول ان الولي فوق النبي والرسول فانه يعني بذلك في شخص واحد وهو ان الرسول من حيث انه ولي اتم منه من حيث هو نبي ورسول لاان الولي التابع له اعلى منه فان التابع لايدرك المتبوع ابداً فيما هو تابع له فيه) اما فيما هو غير تابع له فيه فقد يدركه فيه (اذلو ادركه) فيما هو تابع له فيه (لم يكن تابعاله فافهم) فاذا كان الرسول من حيث هو ولي اتم منه في العلم من حيث هو نبي ورسول (فرجع الرسول والنبي المشرع الى الولاية والعلم) بالله وباسمائه وصفاته واستدل عليه بقوله (الاترى ان الله قد امره) اى الرسول (بطلب الزيادة من العلم لامن غيره) اى من غير العلم وهو الرسالة والنبوة ولم يقل رب زدني رسالة اونبوة (فقال له امراً وقل رب زدني علماً وذلك) اى بيان الامر بطلب زيادة من العلم لامن غيره وهو (انك تعلم ان الشرع تكليف باعمال مخصوصة اونهي عن اعمال مخصوصة ومحلها) اى محل الاعمال المخصوصة امراً اونهياً (هذه الدار) فاذا كان محل الرسالة هذه الدار (فهي) اى الرسالة (منقطعة) كمحلها لكونها صفة بشرية حادثة وكل حادث متناه (والولاية ليست كذلك) اى لا تنقطع ابداً في الدنيا والآخرة كانقطاع الرسالة (اذلو انقطعت لانقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي) اى من حيث الحقيقة (واذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها) اى للولاية (اسم) لان حق الحق ولاية عباده (والولي اسم باق لله) كما قال في حق يوسف انت ولي في الدنيا والآخرة (فهو) اى الولي اسم (لعبيده تخلقا) في افناء ذاته في ذات الحق (وتحققا) في افناء صفاته في صفات الحق (وتعلقا) في افناء افعاله في افعال الحق فقد ظهر لك من هذا البيان ان الولاية مع الرسالة اعلى مرتبة منها بدون الرسالة فاذا كانت الولاية مع الرسالة اعلى مرتبة منها بدونها (فقوله للعزير لئن لم تنته عن السؤال عن ماهية القدر لامحون اسمك من ديوان النبوة فيأتيك الامر على الكشف بالتجلي ويزول عنك

اسم النبي والرسول قوله ويبقى له ولايته) التفات من الخطاب الى الغيبة قوله فقوله مبتدأ خبره فيأتيك الامر اى معناه يأتيك الامر فلما تبين ان هذا الخطاب عنده غايةله شرع فى اختلاف القوم فيه بقوله (الا) اى غير (انه لمادلت قرينة الحال) اى حال السؤال وهى كونه على الطريقة الخاصة (انهذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة) وهى حالة السؤال (مع الخطاب) وهوقوله لئن لم تنته (انه) اى الخطاب (وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية فىهذه الدار اذ النبوة والرسالة خصوص رتبة فىالولاية على بعض ماتحوى عليه الولاية من المراتب) اى خصوصيان زائدتان على الولاية فى هذه الدار وتنقطعان عنها فيها ويبقى الولاية مجردة عنها (فيعلم انه) اىالنبي والرسول عليهالسلام (اعلى من الولى الذى لانبوة تشريع عنده ولارسالة) فعلى تقدير الوعيد يكون معناه ياعزير انته عنالسؤال عنماهية القدر التى لايمكن حصوله لك ولاتسئلنى مرة اخرى لئن لمتنته لاخذنك بهذه العقوبة وهى الاسقاط عن الدرجة العالية درجة النبوة والرسالة مع الولاية فلم تقل سؤاله الذوقى فرآه كيفية الاحياء كمافى ابرهيم عليهالسلام (ومن اقترنت عنده حالة اخرى) وهى ان النبى عليهالسلام لكونه وليا عارفا لايمكن ان يسأل عن الله مالا يمكن حصوله (تقتضيها ايضا) كالحالة الاولى (مرتبة النبوة يثبت عنده ان هذا وعدلاوعيد وانسؤاله عزم مقبول) بالفعل وهوكشف سرالقدر بالامانة (اذ النبى هو الولى الخاص) المستجاب الدعوة (ويعرف هذا) الشخص (بقرينة الحال ان النبي منحيث له فى الولاية هذا الاختصاص) وهو كونه عارفا بربه واسمائه (محال ان يقدم على مايعلم ان الله يكرهه منه اويقدم على مايعلم ان حصوله محال فاذا اقترنت هذه الاحوال عند من اقترنت عنده وتقررت اخرج هذا الخطاب الالهى عنده فىقوله لامحون اسمك من ديوان النبوة فخرج الوعد وصار) الخطاب (خبرا يدل على علو مرتبة باقية

وهي المرتبة الباقية) اي مرتبة العزير وهي الولاية (على الانبياء والرسل في الدار الآخرة التي ليست) تلك الولاية (بمحل الشرع يكون عليه احد من خلق الله في جنة ولا نار بعد الدخول فيهما) فعلى هذا التقدير كان معناه ياعزير انته عن السؤال عن ماهية القدر التي ممكنة الحصول لك لكن ليس هذا وقته لئن لم تنته في حصوله بغير اوانه لامحون اسمك من ديوان النبوة وهي ادنى مرتبتك او ابقيتك على ولايتك وهي اعلى مرتبة لك من نبوتك فحينئذ يحصل مرادك فما كان في شأنك في هذا الوقت الا حصول كيفية سر القدر لاذوقه فأراه الكيفية الآن ووعد ذوقه في الآخرة فكان هذا الخطاب وعد لحصول مطلوب العزير وهو الذوق بسر القدر وخبر يدل على بقاء علو مرتبة العزير وهي المرتبة الباقية على الانبياء والرسل واما عند الشيخ فبهذا الخطاب عتاب عناية ولطف لاعتاب قهر اذ العتاب في حق الانبياء عليهم السلام للطف والتأديب لاوعد ولاوعيد (وانما قيدناه بالدخول في الدارين الجنة والنار لما يشرع يوم القيمة لاصحاب الفترات) وهم الذين مابعث في زمانهم نبي مشرع لهم ولم يصل اليهم شريعة من كان قبلهم (والاطفال الصغار) وهم الذين ماتوا قبل اوان التكليف (والمجانين) وهم الذين عرض لهم ماينافي العقل فسقط التكليف معه في الدنيا (فيحشر هؤلاء في صعيد واحد) كلهم عقلاء بالغين لان من لم يكن بالغا لايستحق المؤاخذة بالجريمة والثواب العملي (لاقامة العدل) قوله (والمؤاخذة بالجريمة) في حق اصحاب النار (والثواب العملي في اصحاب الجنة) تفسير للعدل (فاذا حشروا في صعيد واحد بمعزل) اي بمكان بعيد (عن الناس بعث فيهم نبي من افضلهم وتمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم انا رسول الله اليكم فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم) وفي الكلام تقديم وتأخير وتقدير الكلام هكذا (فيقول لهم) انا رسول الله اليكم (اقتحموا) اي ادخلوا (هذه النار بانفسكم فمن اطاعني نجا ودخل الجنة

ومن عصاني وخالف امري هلك وكان من اهل النار) فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم (فمن امتثل امره منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار برداً وسلاماً) وفى الكلام تقديم وتأخير مع التقدير اصل الكلام هكذا روى بنفسه فيها سعد ووجد تلك النار برداً وسلاماً فدخل الجنة فنال الثواب العملي وهو التمتعات بحور العين وغير ذلك من طعوم الجنة التى لاينال الاباسبابه (ومن عصاه استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف) وانما فعل ذلك (ليقوم العدل من الله فى عباده) اذ لابد من اقامة العدل فيهم فالاطفال والمجانين والمؤمنين كلهم سعدوا ونالوا نتائج اعمالهم لورود النص ان اطفال المؤمنين يشفعون لآبائهم وامهاتهم فلا يجوز أحد منهم ان يعصى امر نبيه بخلاف أطفال الكفار ومجانينهم فجاز منهم العصيان والامتثال فعلى هذا لافضل من الله الا وفيه عدل ولولم يفعل ذلك لفات العدل وهو يخالف الحكمة واما اتى بالنار دون غيرها الان باطنها نورا لهى يناسب النفوس النورانية لذلك اختار الدخول بعضهم وظاهرها نار يناسب النفوس الظلمانية لذلك ابى بعضهم فلما احتج عماد آه فى كشفه الصحيح اورد دليلا على ذلك قوله تعالى (وكذلك قوله تعالى يوم يكشف عن ساق) اى امر عظيم من امور الآخرة (ويدعون الى السجود فهذا) اى هذا الامر (تكليف وتشريع فيهم فمنهم من يستطيع) كما استطاع فى الدنيا (ومنهم من لايستطيع وهم الذين قال الله فيهم ويدعون الى السجود فلايستطيعون كما لايستطيع فى الدنيا امتثال امر الله بعض العباد كابى جهل وغيره فهذا) التكليف والتشريع (قدر مابقى من الشرع فى الآخرة يوم القيمة قبل دخول النار والجنة فلهذا قيدناه والحمد لله رب العالمين) وتحقيق هذا المقام لما قال الله تعالى الست بربكم وقالوا بلى فالخطاب عام فالاجابة عامة على معنى بيان الطريق الموصل الى منكم والسلوك اليه منا اذما يظهر مافى استعداد الشخص الابالتكليف ولايكلف العبد الا بما قال لمولاه بلسان استعداده كلفني فكلفه الله بحسب الاوقات ليظهر

مطلب اطفال المؤمنين والمجانين منهم وكذلك اطفال المشركين والمجانين منهم

ما فى استعداده من الكمالات اللائقة به فلابد من التكليف اما فى الدنيا كما كان واما فى الآخرة كما يكون فى هؤلاء الطائفة وعدالله لهم ان يبين طريق الهداية بسبب طاهم ذلك من الله على حسب قابليتهم * فلما لم يبين لهم طريق الهداية فى الدنيا لعدم مساعدة امزجة الاطفال والمجانين ونائم فى اصحاب الفترات فى يوم القيمة وفاء لعهده السابق ولايتوهم ان هذا القول لايقوله اهل الشرع ولايذهب اليه احد منهم فكان مخالفا للشرع لان احوال هذه الطوائف مختلف فيها عند اهل الشرع فمثل هذا الخلاف لايعد مخالفا للشرع

فص حكمة نبوية فى كلمة عيسوية

ولاجل حصول هذه الحكمة فى كلمته اخبر عن نبوته فى المهد بقوله انى عبدالله آتانى الكتاب وجعلنى نبيا بخلاف سائر الانبياء فانهم لايدعى احد منهم مثل ذلك والمراد بها النبوة العامة لا النبوة التشريعية فعيسى عليه السلام ختم النبوة العامة والولاية العامة فالانبياء والاولياء لايأخذونها الا من مشكاته الا ختم الرسل (يشعر عن ماء مريم) استفهام تقرير حذفت همزته (او) بمعنى الواو (عن نفخ جبرين*) اى جبرائل قوله (فى صورة البشر الموجود) ظرف لجبرين اى المخلوق (من طين،) وقوله عن ماء مريم متعلق بقوله (تكون الروح) العيسوى (فى ذات مطهرة،) وهى ذات مريم (من الطبيعة) اى من ادناسها وارجاسها ومقتضياتها من اللذات الشهوانية (تدعوها) اى الطبيعة التى تدعوا مريم اى شان هذه الطبيعة ان تدعو مريم (بسجين*) اى بجحيم (لاجل ذلك) اى لاجل تكون الروح العيسوى فى الذات المطهرة (قد طالت اقامته فيها) اى فى السموات فان طهارة المحل تبعد الحال عن الكون والفساد (فزاد على الف بتعيين*) مبين فى علم التواريخ (روح) خبر مبتدأ محذوف (من الله لامن غيره) اى هو خالقه الله بذاته لابواسطة روح من الارواح (فلذا،) اى فلكون روحه من الله بغير واسطة (احى الموات وانشأ الطير من طين،) بسبب تقربه الى الله وتحققه بصفاته الحاصلة به وانما احى الموتى وانشأ الطير (حتى يصح) اى كى يصح اومعناه لاجل احياء

(الاموات)

الاموات وانشاء الطير صح (له من ربه نسب*) بفتح النون مصدر والمراد به وصف او بالكسر جمع نسبة وكلاهما صحيح (به) اى بسبب هذا النسب (يؤثر فى العالى) وهو احياء الموتى من الانسان (وفى الدون*) وهو خلق الطير المعروف من الطين (الله طهره جسما) من ارجاس الطبيعة (ونزهه *روحاً) عما يوجب النقائص وزينه بالصفات الالهية والاخلاق الكريمة (وصيره) اى جعله (مثلا) اى مماثلا له تعالى (بتكوين) اى بسبب تكوين الطير (واعلم ان من خصائص الارواح انها لاتطأ شيئا الاحيي ذلك الشئ وسرت الحياة فيه) لان الحياة اول صفة تعرض للروح فيؤثر بها الروح فيما يطأ عليه (ولهذا) اى ولاجل سريان الحياة فيما يطأ عليه الروح (قبض السامرى قبضة من اثر الرسول) اى اخذ السامرى ترابا من مكان الذى وطئ عليه الرسول عليه السلام (الذى هو جبرئيل وهو الروح وكان السامرى عالما بهذا الامر فلما عرف انه جبرئيل عرف ان الحياة قدسرت فيما وطئ عليه فقبض قبضة من اثر الرسول عليه السلام بالضاد) المعجمة (او بالصاد) المهملة (اى بملأ يده) تفسير بالضاد المعجمة (او باطراف اصابعه) تفسير بالصاد المهملة (فنبذها) اى القبضة والمراد به المقبوضة (فى العجل فخار العجل) لسريان الحياة فيه وانما يصوت غير الخوار (اذ صوت البقر انما هو خوار) لا غير (ولو اقامه) اى ولو سبد السامرى ما قبضه من اثر الرسول عليه السلام (صورة اخرى) اى غير صورة العجل (لنسب اليه اسم الصوت الذى لتلك الصورة كالرغاء للابل والثواج للكباش والثغاء للشياه والصوت للانسان او النطق او الكلام فذلك القدر من الحياة السارية فى الاشياء يسمى) الروح (لاهوتا) لكون الحياة صفة الهية فيسمى الروح بسبب اتصافه بالحياة السارية فى الاشياء لاهوتاً (والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح) فالناسوت هو البدن (فسمى الناسوت روحاً بما) اى بسبب الذى (قام) هو (به) اى الناسوت وقد يسمى المجموع روحا لقوله عليه السلام وهو روح منه (فلما تمثل الروح الامين الذى هو جبرئيل لمريم عليها السلام بشراً سويا تخيلت

مطلب بيان اللاهوت والناسوت

مريم (انه) اى جبرئيل (بشر يريد مواقعتها فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعية منها) اى استعاذة بجميع قواها الروحانية من نفسها (ليخلصها الله منه لما تعلم) مريم (ان ذلك) الفعل (مما لايجوز) للانسان ان يفعله (فحصل لها) بسبب هذه الاستعاذة (حضور تام مع الله) على وجه لايبقى مناسبته خلقية لها (وهو) اى الحضور التام (الروح المعنوى) فلما حصلت هذه الحالة لمريم لم ينفخ جبرئيل فيها فى ذلك الوقت (فلو نفخ فيها فى ذلك الوقت) حال كون مريم (على هذه الحالة) اى على الحضور التام مع الله (لخرج عيسى عليه السلام لايطيقه احد لشكاسة) اى لصعوبة (خلقه بحال امه) لان الولد يتبع الام فى الصفات والاخلاق (فلما قال) جبرائيل (لها انما انا رسول ربك جئت لاهب لك غلاما زكيا انبسطت) عن ذلك القبض وانشرح صدرها فنفخ فيها فى ذلك الحين عيسى عليه السلام فكان جبرئيل ناقلا كلمة الله لمريم كما ينقل الرسول كلام الله لامته وهو) اى تلك الكلمة المنقولة عن جبرئيل الى مريم (قوله تعالى وكلمته القاها الى مريم وروح منه) وتذكير الضمير باعتبار عيسى عليه السلام او باعتبار مابعده فاذا نفخ فيها (فسرت الشهوة فى مريم فخلق جسم عيسى عليه السلام من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبرئيل سرى فى رطوبة ذلك النفخ لان النفخ من الجسم الحيوانى رطب لمافيه) اى فى الجسم الحيوانى (من ركن الماء فيكون جسم عيسى عليه السلام من ماء متوهم) ماء جبرئيل (و) من (ماء محقق) ماء مريم فكان لكل واحد منهما خواص تظهر من عيسى عليه السلام (وخرج على صورة البشر من اجل امه ومن اجل تمثل جبرئيل فى صورة البشر حتى لايقع التكوين فى هذا النوع الانسانى الا على الحكم المعتاد) فان حفظ هذه الصورة الشريفة واجب على انه لو لم يكن على هذه الصورة لما كان نبيا مبعوثا اليهم لعدم بقاء المناسبة بينه وبينهم (فخرج عيسى عليه السلام) بسبب تكونه من هذين الامرين (يحيي الموتى لانه روح الهى وكان الاحياء لله والنفخ لعيسى عليه السلام كما كان) النفخ (لجبرئيل والكلمة لله فكان احياء عيسى عليه السلام للاموات احياء محققا من حيث ماظهر عن نفخته كما ظهر

هو عن صورة امه فكان احياؤه ايضا متوهما انه) اي الاحياء (منه وانما كان) اى الاحياء (لله) حقيقة ولعيسى عليه السلام مجازاً (فجمع) عيسى عم هذين الوجهين (بحقيقته التى خلق عليها كما قلناه انه لمخلوق من ماء متوهم ومن ماء محقق لينسب اليه الاحياء بطريق التحقيق من وجه) اى من حيث انه ظهر الاحياء من نفخة (وبطريق التوهم من وجه) اى من حيث ان الاحياء فى الحقيقة لله (فقيل فيه) اى فى حق عيسى عليه السلام (من طريق التحقيق وتحيي الموتى) اى اسند الاحياء اليه حقيقة (وقيل فيه من طريق التوهم فتنفخ فيه فيكون طيرا باذن الله فالعامل فى المجرور يكون لاقوله تنفخ) فيكون الطير صادراً عن الله فى الحقيقة فما كان لعيسى عم الا النفخ (ويحتمل ان يكون العامل فيه تنفخ فيكون طيراً) صادراً عن نفخ عيسى عم (من حيث صورته الجسمية المحققه) فى الاحياء لعيسى عم حقيقة وما كان لله الا الاذن بالنفخ (وكذلك) اى وكذا القول فى قوله تعالى فى حق عيسى عم (تبرئ الاكمه والابرص وجميع ماينسب اليه) اى الى عيسى عم (والى اذن الله اواذن الكناية) يقبل الجهتين جهة التحقيق وجهة التوهم (فى مثل قوله تعالى باذنى) وهو اذن الكناية (وباذن الله فاذا تعلق المجرور بتنفخ فيكون النافخ مأذونا له فى النفخ فيكون الطائر عن النافخ باذن الله) وهذا هو جهة الحقيقة (واذا كان النافخ نافخا لاعن الاذن فيكون التكوين للطائر طائرا) نفسه (باذن الله فيكون العامل عند ذلك يكون) هذا هو جهة التوهم فثبت ان حقيقة عيسى عم من ماء محقق ومن ماء متوهم (فلولا ان فى الامر) اى فى حقيقة عيسى عم (توهما وتحققا ماقبلت هذه الصورة) صورة الآيات وصورة عيسى عم (فى هذين الوجهين بل) ثابت اومختص (لها) اى لهذه الصورة (هذان الوجهان لان النشأة) اى الحقيقة (العيسوية تعطى ذلك) الوجهين للصورة العيسوية (وخرج عيسى عليه السلام من التواضع الى ان شرّع) بتشديد الراء (لامته) فسرى ذلك التواضع الحاصل لعيسى عليه السلام من جهة امه الى (ان يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) اى متذللون متواضعون جاعلون لانفسهم

حقيراً ذليلاً منقاداً (وان احدهم اذا لطم فى خده وضع الخد الآخر لمن يلطمه ولا يرتفع عليه ولا يطلب القصاص منه هذا له) اى هذا التواضع حاصل لعيسى عليه السلام (من جهة امه اذ المرأة لها السفل) فى الحقيقة (فلها التواضع فى الصورة لانها تحت الرجل حكما) كما فى قوله تعالى الرجال قوامون على النساء (وحساً) كما فى التصرف فما كان فيه وامته من الضعف فهو من جهة امه (وما كان فيه من قوة الاحياء والابراء فمن جهة نفخ جبرئيل عليه السلام فى صورة البشر فكان عيسى عليه السلام يحيي الموتى بصورة البشر) من اجل ذلك (ولو لم يأت جبرئيل عليه السلام فى صورة البشر واتى فى صورة غيرها من صور الاكوان العنصرية من حيوان اونبات اوجماد لكان عيسى عليه السلام لا يحيي الموتى الا حين يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها ولو اتى جبرئيل عليه السلام بصورته النورية الخارجية عن العناصر) والسموات فان كلها عنصرية (والاركان اذ) اى حيث (لا يخرج عن) صورة (طبيعية) النورية (لكان عيسى عليه السلام لا يحيي الموتى الاحين تظهر فى تلك الصورة الطبيعية النورية لا العنصرية مع الصورة البشرية من جهة امه فكان يقال فيه) اى فى حق عيسى عليه السلام حين تلبسه بالصورتين (عند احيائه الموتى هو) من حيث تلبسه بالصورة البشرية (لا هو) من حيث تلبسه بالصورة النورية (وتقع الحيرة فى النظر اليه كما وقعت فى العاقل عند النظر الفكرى اذا رآى شخصاً سوياً من البشر يحيي الموتى وهو) اى احياء الموتى (من الخصائص الالهية احياء النطق) اى يحيي الانسان الميت ناطقا لعيسى عليه السلام محيياً لدعونه فكان الاحياء مع النطق (لا احياء الحيوان) اى لا الاحياء الذى يتحرك الميت ويقوم من قبره بدون النطق اذ لوكان كذلك لم يكن معجزة فلما احيي سام فقام وشهد نبوته ثم رجع الى اول حاله تحيروا فيه فاختلفوا على حسب مظهر نظرهم (بقى الناظر حائراً اذ يرى الصورة بشراً بالاثر الالهى فادى) نظر (بعضهم فيه) اى فى حق عيسى عم (الى القول بالحلول) يعنى قال بعضهم من النصارى

(ان)

ان الله تعالى حل فى عيسى ع م فاحيي الموتى (وانه) اى وبعد قولهم بالحلول قال ذلك البعض ان عيسى (هو الله بما) اى بسبب الذى (احيي به الموتى) وهو قوله قم باذن الله (ولذلك) اى ولاجل ان بعضهم قالوا ان الله حل فى صورة عيسى عليه السلام وان عيسى عليه السلام هو الله (نسبوا الى الكفر وهو الستر لانهم ستروا الله الذى احيي الموتى) قوله (بصورة بشرية) تنازع فيه ستروا واحيي فالبهما عمل حذف مفعول الآخر (عيسى) عليه السلام بيان لصورة بشرية (فقال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم فجمعوا بين الخطأ) وهو حصر الحق فى الصورة العيسوية (والكفر) وهو ستر الحق فيهما (فى تمام الكلام كله) فكفروا بقولهم هذا بالكفر الشرعى (لا بقولهم هو الله) لانه هو الله من حيث تعينه بالصورة العيسوية واحياء الموتى وخلق الطير فالله ليس هو من حيث تعينه بصورة اخرى فكان عيسى عليه السلام هو لا هو (ولا بقولهم ابن مريم) اى لصدق هذا القول (فعدلوا بالتضمين) اى بان جعلوا الحق فى الصورة العيسوية وهو قولهم ان الله يحل فى صورة عيسى عليه السلام (من الله) متعلق بعدلوا (من حيث انه) اى من حيث ان الله (احيي الموتى) قوله (الى الصورة الناسوتية البشرية) متعلق بعدلوا (بقولهم ابن مريم وهو ابن مريم بلاشك) وهو دليل عدولهم من الله الى الصورة الناسوتية (فتخيل السامع) اى سامع قولهم ان الله هو المسيح ابن مريم (انهم) اى القائلون بهذا القول (نسبوا الالوهية) ابتداء للصورة العيسوية (وجعلوها) اى الالوهية (عين الصورة وما فعلوا) ذلك (بل جعلوا الهوية الالهية ابتداء) حالة (فى صورة بشرية) صورة عيسى عليه السلام (وهى ابن مريم) وهو صورة سترهم (ففصلوا بين الصورة) العيسوية (والحكم) اى الهوية الالهية فكفروا بالكفر اللغوى وهو الستر اذ كل صورة وهى استار طاعته لان الكفر الشرعى فى تمام الكلام كله وهو معنى قولهم بالحلول اى الله حال فى صورة عيسى عليه السلام فاحيي الموتى فلما قالوا بالحلول

حكموا ان الله هو عيسى وهو معنى قوله لا بقولهم هو الله وحصروا الله فى المسيح فاجمع الكفر والخطأ الا فى قولهم هذا (لانهم جعلوا الصورة عين الحكم) ابتداء وانما نسبهم الحق الى الكفر لا الى الخطأ فان خطأهم وهو الحصر فى قولهم ان الله هو المسيح ظاهر بين واما كفرهم فلا يدل ظاهر الآية عليه لان ظاهر قولهم ان الله هو المسيح لايدل الا على العينية والكفر هو الستر والستر يقتضى المغايرة فلما نسبهم الحق فى قولهم هذا الى الكفر ارتفع تخيل السامع فظهر الحق بما قلناه من انهم فصلوا بين الصورة والحكم ابتداء ولو أنهم لم يفعلوا ماقلناه لم ينسبوا الى الكفر ولم يقل الحق فى حقهم ﴿لقد كفر الذين قالوا ان الله﴾ الآية فكانت الهوية ولاعيسى عليه السلام ثم وجد تحققها بدونه (كما كان جبرئيل) متمثلا (فى صورة البشر ولا نفخ ثم نفخ ففصل) اى فرق (بين الصورة والنفخ) سواء كان النفخ من صورة جبرئيل فى عيسى عليهما السلام او من صورة عيسى عليه السلام فى الطير (وكان النفخ) اى وجد (من الصورة فقد كانت) اى وجدت الصورة (ولانفخ) فاذا فصل بين الصورة والنفخ (فما هو النفخ من حدها الذاتى) اى ليس النفخ من الحد الذاتى للصورة سواء كانت الصورة لجبرئيل او لعيسى عليهما السلام لوجود الصورة بدون النفخ ولا الصورة العيسوية حداً ذاتيا للهوية الالهية لتحقق الهوية بدون الصورة العيسوية ولا الاحياء حدا ذاتيا للصورة العيسوية لوجودها قبل الاحياء (فوقع الخلاف بين اهل الملل فى عيسى عليه السلام ماهو فمن ناظر فيه من حيث صورته الانسانية البشرية فيقول هو ابن مريم ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية فينسبه لجبرئيل ومن ناظر فيه من حيث ماظهر عنه من احياء الموتى فينسبه الى الله بالروحية فيقول روح الله اى به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه فتارة يكون الحق فيه متوهماً اسم مفعول) من حيث احيائه الموتى (وتارة يكون الملك فيه متوهما) اسم مفعول من حيث كونه عن نفخ جبرئيل (وتارة تكون البشرية الانسانية فيه متوهمة) من حيث

انه ابن مريم (فيكون) عيسى عليه السلام (عند كل ناظر بحسب مايغلب عليه فهو كلمة الله) لكونه حاصلا عن نفخ جبرئيل (وهو روح الله) لظهور الحياة فيمن نفخ فيه (وهو عبد الله) لكونه على الصورة البشرية (وليس ذلك) الاجتماع اوليس ذلك النفخ الحاصل فى الصورة الحسية العيسوية حاصلا (فى الصورة الحسية) البشرية (لغيره) حتى وقع فيه الخلاف الواقع بين اهل الملل فى عيسى عليه السلام (بل كل شخص) لعدم اجتماع حقائق هذه الوجوه فيه (منسوب الى ابيه الصورى لاالى النافخ روحه فى الصورة البشرية) وانما لم يكن لغير عيسى عليه السلام من البشر ماكان لعيسى عليه السلام (فان الله تعالى اذا سوّى الجسم الانسانى كما قال فاذا سوّيته) فنفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين قوله (نفخ فيه هو تعالى من روحه) جواب لقوله اذا سوّى الجسم الانسانى (فنسب الروح فى كونه) اى فى وجود الانسان (وعينه) الحى (اليه تعالى) فكان نسبة الروح الى الله فى حقه بعد التسوية ففصل بين تسوية الجسم والنفخ الروحى فى غيره فلم يسم روح الله (وعيسى عليه السلام ليس كذلك فانه اندرجت تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحى) فلم يفصل بين تسوية الجسم العيسوى وبين روحه فلا يتقدم تسوية جسمه على نفخ روحه (وغيره كما ذكرناه لم يكن مثله) اى لم يكن مثل عيسى عليه السلام فى الخلقة فلا يكون غير عيسى عليه السلام محلاً للخلاف كما كان عيسى عليه السلام فاذا كان نافخ الروح هو الله (فالموجودات كلها كلمات الله التى لاتنفد فانها) اى الموجودات صادرة (عن كن وكن كلمة الله) فتنسب كلمة كن الى الله اما بحسب مرتبة الوهية واما بحسب نزوله الى صورة من يقول كن لاحياء الموتى واليه اشار بقوله (فهل تنسب الكلمة اليه تعالى بحسب ماهو عليه) من مقام الوهيته بدون النزول وتكلم بلسانه بكلمة كن فاحيي الموتى وخلق الطير من صورة عيسى

عليه السلام (فلا تعلم ماهيتها) حينئذ اذ كلمته عين ماهيته فلا تعلم ماهيته فلا تعلم كلمته (او ينزل هو تعالى الى صورة من يقول) له (كن فيكون قول كن حقيقة لتلك الصورة التي نزل) الحق (اليها وظهر فيها) وتكلم بكن لاحياء الموتى وخلق الطير (فبعض العارفين يذهب الى الطرف الواحد) وهو أن الله متكلم بكلمة كن فى مقام الوهيته وهو المحيي والخالق لا العبد (وبعضهم الى الطرف الآخر) وهو ان الله متنزل فى صورة من يتكلم بكلمة كن فالخالق والمحيي هو العبد باذن الله (وبعضهم يحار فى الامر) اى فى صدور الامر الخارق من العبد كالاحياء وخلق الطير (ولا يدرى) من اى شئ هو أمن الحق ام من العبد لان هذا العارف يعلم ان الاحياء من الخصائص الالهية فشاهد صدوره من العبد فيحار فى نسبته الى الله والى العبد لعدم ذوق هذا العارف من تلك المسئلة (وهذه) اى الاحياء والخلق (مسئلة لا يمكن ان تعرف) بكنه الحقيقة (الا ذوقا كابى يزيد حين نفخ فى النملة التى قتلها فحييت) بسبب نفخه (فعلم عند ذلك) النفخ (بمن ينفخ فنفخ فكان) ابو يزيد (عيسوى المشهد) فعلم منه أن كل ما صدر من الاولياء مثل هذا كان بواسطة روحانية عيسى عليه السلام هذا هو الاحياء الصورى (واما الاحياء المعنوى بالعلم فتلك الحياة الالهية الذاتية العلمية النورية التى قال تعالى فيها) اى فى حق هذه الحياة (او من كان ميتا) بالجهل (فاحييناه) بالحياة العلمية (وجعلنا له نورا) وهو العلم (يمشى به) اى بالنور (فى الناس) فيدرك بذلك النور ما فى انفسهم (فكل من يحيي نفسا ميتة بحياة علمية فى مسئلة خاصة متعلقة بالعلم بالله فقد احياه بها وكانت) هذه الحياة العلمية (له نورا يمشى به فى الناس اى بين اشكاله) قوله (فى الصورة) هو متعلق باشكاله وضمير اشكاله لمن له النور فظهر أن الاحياء الحسى والمعنوى اما من الله بواسطة الانسان الكامل باذن الله فكان لكل واحد من الحق والعبد مدخل فى وجود حادث فيستند الوجود الى الحق والعبد (*شعر* فلولاه ولولانا*) اى ولو لم يكن الحق واعياننا (لما كان الذى كانا) اى

لما ظهر فى الكون ما ظهر وهو بيان لاتحاد الانسان مع الحق فى الربوبية (فانااعبدحقاً*وان الله مولانا*) وهو بيان للفرق (وانا عينه فاعلم * اذا ماقلت انسانا*) اى اذا سميت عينك بانسان اى لاينافى عينيتنا مع الحق انسانيتنا (فلا تحجب) على صيغة المجهول (بانسان*) اى لاتحجب بان تسمى بالانسانية عن عينيتك مع الحق (فقد اعطاك) على عينيتك اوعينيتنا مع الحق (برهاناً*) وهو قوله كنت سمعه وبصره وغيرذلك (فكن حقاً) بحقيقتك وروحك (وكن خلقاً*) بنشأتك العنصرية (تكن بالله رحمانا*) اى عام الرحمة بافاضتك الكمالات الالهية على عباده (وغذ خلقه منه*) الضميران عائدان الى الله (تكن روحا) وغذاء روحانية لخلقه يغتذى بك ويتلذذ بك (وريحاناً*) تشم من نفحات انسك مع الحق (فاعطيناه مايبدو*به) اى فاعطيناه الحق مايظهر به من صورة استعدادنا (فينا) من الاسماء والصفات كالحياة والعلم والقدرة فيظهر فينا بهذه الصفات بحسب استعدادنا وفاعل مايبدو ضمير عائد الى الحق وبه عائد الى الموصول (واعطانا*) ماظهرنا به من وجودنا واحيائنا ومقتضيات ذواتنا (فصار الامر مقسوما* باياه) اى بما اعطيناه اياه (واياناً*) اى بما اعطاه ايانا (فاحياه) الضمير للقلب المذكور حكما اى احيى قلبي بالحياة العلمية (الذى يدرى*بقلبي) اى يعلم قلبي واستعداده الازلى (حين احيانا*) بالحياة الحسية (وكنا فيه) اى وكنا فى غيب الحق قبل الحياة (اكوانا*واعيانا اوازمانا*) لاحياة لنا بالحياة الحسية والعلمية (وليس) هذا المذكور وهذا التقرب مع الله (بدائم فينا* ولكن ذاك احيانا*) اى وقتا دون وقت كما قال عليه السلام (لى مع الله وقت لايسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل) (ومما يدل على ماذكرناه فى امر النفخ الروحانى مع صورة البشر العنصرى) يعنى ان جبرئيل نفخ الروح العيسوى مع صورة البشر العنصرى العيسوى بلا تقدم الاستواء على النفخ لا كالغيره من اولاد آدم فان استواء صورتهم البشرية العنصرية مقدم على نفخ ارواحهم بخلاف عيسى عليه السلام فان تسوية جسمه مندرجة فى نفخ روحه تحصل مع حصول روحه والدليل على ذلك

هو (ان الحق وصف نفسه بالنفس الرحمانى ولابد لكل موصوف بصفة ان يتبع الصفة جميع ما تستلزم تلك الصفة) فاذا وصف الحق نفسه بالنفس فلابد ان يصف نفسه بما يستلزم النفس (وقد عرفت ان النفس) الانسانى (فى المتنفس ماتستلزمه) اى اىّ شئ الذى يستلزمه من ازالة الكرب وصور الحروف والكلمات النطقية وغير ذلك فاتبع المتنفس بالنفس جميع ماتستلزمه من ازالة الكرب وصور الحروف والكلمات النطقية (فلذلك) اى فلاجل اتباع الموصوف جميع ماتستلزمه تلك الصفة (قبل النفس الالهى صور العالم فهو) اى النفس الالهى صور العالم (لها) اى لصور العالم (كالجوهر الهيولانى وليس) النفس الالهى (الاعين الطبيعة) التى هى تقبل الصور فقبل نفخ جبرئيل الصورة البشرية لعيسى بحيث لا تنفك عن النفخ الروحى (فالعناصر) الاربع وهى الماء والتراب والهواء والنار والسموات السبع (صورة من صور الطبيعة ومافوق العناصر وما تولد عنها) اى عن فوق العناصر انث الضمير باعتبار كثرة الفوق (فهو ايضا من صور الطبيعة وهى الارواح العلوية التى فوق السموات السبع) وهى صورة من صور الطبيعة غير عنصرية والمراد فوق السموات السبع العرش والكرسى وبالارواح العلوية ما تولد منهما من ملائكتهما وارواحهما مع صورها وغيرها من العقول والنفوس المجردة كل ذلك غير عنصرية فالسموات وما تولد منها داخلة فى العناصر يدل على ذلك قوله (واما ارواح السموات السبع) المدبرة لاجسامها (واعيانها) اى واجسام السموات السبع (فهى عنصرية) وصورة من الطبيعة (فانها) اى السموات السبع متولدة (من دخان العناصر المتولد عنها) اى الدخان الذى تولد عن العناصر فالارواح المنطبعة المدبرة للعناصر ايضاً عناصر (وماتكون) من التكون (عن كل سماء من الملائكة فهو) ايضاً (منها) اى من العناصر (فهم) اى الملائكة الذين تكونوا من السموات السبع (عنصريون) كالسموات (و) ما تكون (من فوقهم) اى من فوق هذه الملائكة طبيعيون فالعرش والكرسى مع

مطلب العناصر الاربعة وارواح العلوية وارواح السموات السبع

اروا حهما وملائكتهما (طبيعيون) فما من صورة من الصور مما سـوى الله الاوهى صورة من صور الطبيعة ماعدا الملائكة المهيمة ومنهم العقل الاول فانهم نوريون وان كانوا طبيعين لكنهم لاداخلون تحت حكم الطبيعة ومامن صورة من صور الطبيعة الا لهية الا وهى اماعنصرى واماطبيعية (ولهذا) اى ولاجل كون الملائكة التى فوق السموات السبع طبيعيين (وصفهم الله بالاختصام) فى الحديث القدسى قوله (اعنى الملا الاعلى) تفسـير للملائكة الموصوفة بالاختصام وانما وصف الحق الملأ الاعلى بالاختصام (لان الطبيعة متقابلة) وهى مظهر ولاية الاسماء المتقابلة فاجسام الارواح الملائكة العلوية المسماة بالاعلى لملا الاعلى والملائكة المهيمة المخلوقة من جلال الله احسام نورية طبيعية وهى اول ما خلق الله من الاجسام (والتقابل الذى فى الاسماء الا لهية التى هى النسب انما اعطاه النفس) الرحمانى وهو عين الطبيعة فكان التقابل للطبيعة لذاتها وللاسماء بسبب كون الطبيعة محلا لولايتها فكان التقابل فى الاسماء والطبيعة لا فى الذات من حيث هى (الاترى الذات) وهى الذات الاحدية (الخارجة عن هذا الحكم) اى عن حكم التقـابل (كيف جاء فيها الغنى عن العالمين) ولم يجئ فى حق الذات الداخلة فى حكم التقابل الغنى عن العالمين (فلهذا) اى فلاجل كون التقابل حاصلاً فى الحضرة الاسمائية (خرج العالم على صورة من اوجدهم) اى العـالم (وليس) من اوجدهم الا (النفس الا لهى) فخرج العالم يتقابل بعضها بعضاً فالطبيعة والعالم والنفس الا لهى يقتضي كل واحد منها التقـابل (فبما) اى فبسبب الذى (فيه) اى حاصل فى النفس الا لهى (من الحرارة) بيان لما (علا) ما علا من العالم كالنار والهوى (وبما فيه من البرودة والرطوبة سفل) من العالم ما سفل كالتراب والماء فتقابل بعض العالم بعضا بالعلو والسفل لتقابل طبيعتهما بالحرارة والبرودة فخرج العالم على صورة النفس الا لهى من التقـابل (وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل) اى لم يتحرك (فالرسوب) وهو مقابل الثبوت والتزلزل (للبرودة) اى لمقتضى

البرودة (والرطوبة الا ترى الطبيب اذا اراد سقى دواء لاحد ينظر فى قارورة مائه فاذا رآه) اى قارورة مائية ذكر الضمير لاستواء التذكير والتأنيث فى قارورة او باعتبار تعلقه لاحد (رسبا علم الطبيب (ان النضج) اى ان قابلية اندفاع المرض عن هذا الشخص (قد كمل فيسقيه) اى هذا المريض (الدواء ليسرع) الدواء (فى النضج) اى فى النجاح لا ليرسب (وانما يرسب لرطوبته وبرودته الطبيعة) فظهر أن الرسوب للرطوبة والبرودة والاسراع للدواء فاختلاف العالم بالكيفيات المختلفة فى الطبيعة (ثم ان هذا الشخص الانسانى) وهو آدم عليه السلام (عجن) اى خمر الحق (طينته بيديه) وهو اشارة الى قوله خمرت طينة آدم بيدى اربعين صباحاً (وهما متقابلتان) كنايتان عن صفتيه الجلال والجمال الجامعتين بجميع الصفات القهرية واللطفية (وان كانت كلتا يديه يمينا) اى وان كانتا متحدين فى الاخذ والقوة لكنهما متقابلتان بالآثار (فلا خفاء بما بينهما من الفرقان) بالآثار والاحكام (ولو لم يكن) بينهما من الفرقان من كونهما يمينا مباركا موصلا الى المطلوب متساويا فى القدرة والتأثير (الا) لكن (كونهما اثنتين اعنى يدين) دليل واضح على ان بينهما من الفرقان يعنى لو لم يكن بينهما تقابل لما قال تعالى بيدىّ بالتثنية بل قال بيدى بالوحدة وانما تقابل اليدان (لانه) اى الشان (لا يؤثر فى الطبيعة الا ما يناسبها وهى) اى الطبيعة (متقابلة فجاء) فى حق تخمير طبيعة هذا الشخص (باليدين) المتناسبتين للطبيعة فى التقابل فعلم منه انه لا يؤثر العلة فى المعلول الا بشرط وجود المناسبة بينهما فاوجد آدم باليدين بهذه المناسبة (ولما اوجده باليدين سماه بشرا للمباشرة اللائقة بذلك الجناب) لا المباشرة الغير اللائقة به وهى المباشرة الجسمية الحسية فانه منزه عن هذه المباشرة (باليدين المضافتين اليه) لا اليدين الغير المضافتين اليه تعالى وهما العضوان المخصوصان من اعضاء الانسان فانها محال ان يضاف الى الله تعالى (وجعل ذلك) الايجاد وهو ايجاد باليدين (من عنايته بهذا النوع الانسانى) واستدل على جعل الحق ذلك الايجاد من عنايته بهذا النوع بقوله تعالى (فقال

فصل وجه تسمية آدم بشرا

(تعالى)

تعالى لمن ابى عن السجود له) اى لآدم عم (مامنعك ان تسجد لما خلقت بيدى استكبرت على من هو مثلك يعنى عنصريا) اى لا مثلك فى الخلقة فانه خاقته بيدى وخلقتك بيد واحدة فالذى خلق باليدين اعلى واشرف على من هو بيد واحدة فلم تسجد لما فضلت عليك فى الخلقة ماسبب منع سجدتك لما خلقت بيدى أمجرد الاستكبار (ام كنت من العالين عن العنصر واست كذلك) اى ولست من العالين عن العنصر فتعين ان المانع من السجود استكبارك القبيح اللازم لشانك الخبيث (ويعنى بالعالين من علا بذاته عن ان يكون فى نشأته النورية عنصريا وان كان طبيعياً) وهم الملائكة المهيمون والملائكة المقربون كجبرئيل وغيره من ملائكة العرش والكرسى (فما فضل الانسان) اى نوع الانسان (غيره من الانواع العنصرية الا بكونه بشرا من طين فهو افضل نوع من كل ماخلق من العناصر من غير مباشرة) باليدين وغيره من العنصريات الارضية والسماوية حاصلة بمباشرة يد واحدة او من غير ورود النص فى مباشرته (فالانسان فى الرتبة فوق الملائكة الارضية والسماوية والملائكة العالون خير من هذا النوع الانسانى بالنص الإلهى) وهو قوله ام كنت من العالين وقوله ومن ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منهم فالانسان من حيث كونه جامعاً بجميع ما فى الحقائق الكونية والالهية خير من الملائكة العالين فكان بعض افراد هذا النوع كالانبياء والمرسلين افضل من هذه الملائكة وغيرها من الموجودات فيكفى خيرية الملائكة من هذا النوع الانسانى خيريتهم من بعض افراد النوع كما قال المحققون من علماء الشريعة رسل الملائكة افضل من عامة البشر فكل واحد من الانسان والملائكة العالين فاضلاً ومفضولاً فالانسان من حيث حقيقته الجامعة لجميع المراتب افضل من الموجودات العنصرية والطبيعية فكان الانسان افضل من الملائكة العالين من ذلك الوجه والعالون افضل من الانسان من حيث انه لم يكن نشأتهم النورية عنصريا واليه اشار بقوله ويعنى بالعالين فالمراد بالخيرية بالنص

مطلب افضلية الانسان على الملائكة العالين اعنى المهيمون من جهة جامعية الانسان لجميع المراتب الكونية والالهية

هى هذه الخيرية لاالخيرية من كل الوجوه (فمن اراد أن يعرف النفس الآ لهى) بحقيقته (فليعرف العالم) الذى هو صورته وانما توقف معرفة النفس الآلهى الى معرفة العالم (فانه) اى لانه (من عرف نفسه) وهو جزء من العالم (فقدعرف ربه) فان نفسه تفصيل وتعريف لربه فمن عرفها عرفه ولما يوهم قوله (الذى ظهر فيه) صفة للرب فسره ليعلم ابتداء انه صفة للعالم لا للرب فقال (اى العالم ظهر فى نفس الرحمان الذى نفس الله به) اى بسبب الرحمان (عن الاسماء الآلهية) قوله (ما) مفعول نفس (تجده) ضمير الفاعل عائد الى الاسماء (من عدم ظهور آثارها) متعلق بتجد بيان لما والذى تجده من عدم ظهور آثارها هو الكرب (بظهور آثارها) متعلق بنفس اى نفس الله عن الاسماء الكرب بسبب ظهور آثارها اى ازال عنها الكرب بسبب اظهار كمالاتها التى فى كونها ولو بقى آثارها فى بطونها ولم تظهر فى اوقاتها لزم الكرب للاسماء فاظهرها الله فى اوقاتها لئلا يلزم الكرب لان الكرب يحصل ثم ازاله الله بتنفيسه عن الاسماء فان هذا محال فى حق الله وحق الاسماء (فامتنّ على نفسه) بقوله الحمد لله (بما اوجده) اى بالذى اوجده من صور الاعيان (فى نفسه) بفتح الفاء متعلق باوجد (فاول اثر كان) اى حصل (للنفس) اى من النفس الرحمانى (انما كان فى ذلك الجناب الآلهى) اى عن الحضرة الاسم الله الجامع (ثم لم يزل الامر يتنزل بتنفيس الغموم الى آخر ماوجد *شعر* فالكل) اى ظهور العالم كله (فى عين النفس*) الرحمانى (كالضوء) اى كظهور الضوء بدون الشمس (فى ذات الغلس*) اى فى آخر ظلمة الليل فكما ان الليل والنهار لايظهر أحدها بدون الآخر كذلك لا يظهر كل واحد من النفس الرحمانى والعالم بدون احدها (والعلم) اى العلم الحاصل (بالبرهان فى *سلخ النهار) اى فى آخره (لمن نعس*) اى لمن نام ولم يحصل علم ما قلته بالكشف العيانى قبل سلخ النهار فقوله لمن يتعلق بالعلم وفى سلخ النهار كذلك (فيرى) الناعس

(الذی) مفعول یری (قدقلته*) من تحقیق انفس الرحمانی والعالم (رؤیا) مفعول ثان لیری (تدل علی النفس*) صفة للرؤیا (فیریحه) ای یریح هذا العلم الناعس (من کل غم*) ای من کل جهل حاصل (فی تلاوته) ای فی فکره (عبس*) ای کأنه تلی بلسان الحال عبس وتولی حیث کانت نفسه فی ضیق الجهل وعبوس الفکر لکن هذا العلم لایجدیه نفعا لانه تعبیر واستدلال بنظر العقل فلا یستلزم علم حقیقته ما یراه فهذه الابیات فی حق من طلب العلم بنظر عقلی لامن طلب بالکشف والبرهان واما الذی طلب بطریق التجلی والکشف فحصل مطلوبه فهو الذی قال فی حقه (ولقد تجلی للذی* قد جاء فی طلب القبس*) شبه السالکین بحال موسی علیه السلام فی حصول مطلوبهم فکما تجلی الله لموسی علیه السلام فی طلب القبس من النار کذلک تجلی الله للسالکین الذین جاؤا فی طلب القبس من النور فنفع علمهم لحصوله فی وقته (فرآه) ای رأی موسی علیه السلام الحق (نارا) وهی صورة مطلوبه (وهو نور* فی الملوك) وهم الذین خلصوا عن ظلمة الطبیعة وملکوا نور الحق فلا لیل عندهم والعالم کله نهار عندهم (وفی العسس*) وهم السالکون الذین لم یصلوا درجة التحقیق ولم یخلصوا عن ظلمة طبیعتهم وهم یتصرفون فی ظلمة طبیعتهم بالنور الالهی کما یتصرف العسس فی ظلمة اللیالی بالنار فکما ان العسس تابع فی التصرف بالملوك کذلك السالکون المتوسطون تابعون فی تصرف طبیعتهم الظلمانیة بالکمل والمرشدین هم ملوك الطریقة وسلاطین الحقیقة (فاذا فهمت مقالتی* تعلم بانك مبتئس*) ای فقیر لیس لك شیء من العلم بالحقائق فدعوتك غنی بالعلم کدعوة الفقیر المفلس غنی بالمال وهذا دعوة من الشیخ رضی الله عنه فی تحصیل العلم من طریق العقل الی طریق الکشف (لو کان) موسی علیه السلام (یطلب غیرذا*) ای غیر النار (لرآه) ای لرأی الحق (فیه) ای فی مطلوبه ای مطلوب کان (وما نکس*) الحق فی اعطاء مطلوب کل طالب اذا توجه الیه فتجلی له الحق فی صورة مطلوبه وهو منزه عن الصورة والصورة تنشأ عن بصر الرائی

ولما فرغ عن بيان الحقيقة العيسوية ومايتعلق بها شرع فى بيان حكمته وتحقيق الآيات الواردة فى حقه عليه السلام فقال (واماهذه الكلمة العيسوية لما قام لها) اى الكلمة العيسوية فى اليوم الآخر (الحق فى مقام حتى نعلم) بالمتكلم (ويعلم) بالغائب (استفهمها) اى استفهم الحق كلمة عيسى عليه السلام (عما نسب اليها) اى الى كلمة عيسى عليه السلام والى امها من الالوهية حتى يعلم الحق (هل هو) اى المنسوب اليها وهو الالوهية (حق) واقع فى نفس الامر (ام لامع علمه الاول بهل وقع ذلك الامر ام لا) لكنه استفهم ليظهر علمه الاول عن صورة عيسى عليه السلام وانما لم يقل عما نسب اليهما مع ان الالوهية منسوبة اليهما اذ لايقع دعوى الالوهية عن المرأة لذلك استفهم عيسى عليه السلام عن الالوهية المنسوبة الى امه دون امه فجمعها فى الاستفهام (فقال له) اى فقال الله لعيسى عليه السلام (اءنت قلت للناس اتخذونى وامى آلهين من دون الله) يعنى اءنت نسبة الالوهية اليك وامرت بالناس باتخاذكما آلهين من دون الله ام الناس نسبوا الالوهية واتخذوكما آلهين من عند انفسهم (فلابد فى الادب من الجواب للمستفهم) اى لابد فى الادب ان يجيب المستفهم الذى استفهمه جواباً موافقا لسؤاله (لانه لما تجلى له) الحق (فى هذا المقام) وهو مقام التفرقة وهو ضمير الخطاب (و) فى (هذه الصورة) وهى صورة الاستفهام الانكارى (اقتضت الحكمة الجواب فى التفرقه بعين الجمع) اى اقتضت الحكمة الجواب الجامع لمقام الفرق والجمع (فقال وقدم التنزيه سبحانك فحدد بالكاف التى تقتضى المواجهة والخطاب) فميز اولاً بين العبودية والالوهية وهو التفرقة فخاطبه فى الجواب كما خاطبه فى السؤال (مايكون لى من حيث انا لنفسى) اى من حيث عبوديتى وانيتى (دونك) من دون ربوبيتك وهويتك (ان اقول ماليس لى بحق اى ماتقتضيه هويتى ولاذاتى) فان مقتضى ذاتى العبودية لا الالوهية فلا اكون اقول مالا تقتضيه ذاتى (ان كنت قلته)

(اى)

اى ماليس لى بحق وهو الالوهية (فقد علمته لانك انت القائل) فى صورتى (ومن قال امراً فقد علم ما قال وانت اللسان الذى اتكلم به) والوجود واللسان والقول كله لك ومالى الا العدم وهذا هو جهة الجمع (كما اخبرنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن ربه فى الخبر الالهى فقال كنت لسانه الذى يتكلم به) فى انه اخبر عن الاشياء على ماهى عليه فان العبد اذا تقرب اليه علم الاشياء على ماهى عليه فاخبر عنها فعلمه علم الحق ولسانه لسان الحق (فجعل) الحق (هويته) اى هوية نفسه بقوله كنت لسانه (عين لسان المتكلم) لكونه عين المتكلم بحسب الحقيقة (ونسب الكلام الى عبده) بقوله الذى يتكلم به لكونه غير المتكلم بحسب التعين فالمتكلم هو العبد لكنه بالحق يتكلم وهو نتيجة قرب النوافل فجمع التنزيه والتشبيه فى كلام واحد (ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله تعلم مافى نفسى) من الكمالات والنقائص المستترة بهويتى لان نفسى بحسب الحقيقة عين نفسك (والمتكلم) اى والحال ان المتكلم بهذا القول (الحق) لكنه بلسان عيسى عليه السلام وهو اشارة الى نتيجة قرب الفرائض (ولا اعلم مافيها فنفى) الحق بلسان عيسى عليه السلام (العلم عن هوية عيسى عليه السلام من حيث هويته) فانه حينئذ عدم (لا من حيث انه) اى لا من حيث ان عيسى عليه السلام (قائل وذوائر) فانه من هذه الحيثية عين الحق (انك انت علام الغيوب فجاء بالفصل والعماد) وهو انت (تأكيداً للبيان واعتماداً عليه اذ لا يعلم الغيب الا الله ففرق) عيسى عليه السلام الحق بجعله مخاطباً بقوله سبحانك (وجمع) بقوله ان كنت قلته فقد علمته (ووحد) وهو لازم للجمع (وكثر) وهو لازم للتفرقة (ووسع) من حيث سريان هويته جميع الموجودات وهو قوله تعلم مافى نفسى (وضيق) باعتبار الظاهر وهو قوله ولا اعلم مافى نفسك واتى كله بالتشديد للمبالغة (ثم قال) العبد الصالح (متمما للجواب) اذ الجواب يحصل بقوله ان كنت قلته فقد علمته فعدّ ذلك من متمماته (ماقلت لهم الا

ما امرتنى به فنفى اولاً) عن نفسه قولا (مشيراً الى انه ماهو ثمه) اى الى ان عيسى عليه السلام ليس هو موجوداً فى هذا المقام حتى يقول قولا بل الوجود كله لله (ثم اوجب القول ادباً مع المستفهم ولو لم يفعل كذلك لاتصف) عيسى عليه السلام (بعدم العلم بالحقائق وحاشاه من ذلك) فلو لم يثبت الهوية الالهية بعد نفيه الهوية العيسوية لكان نفيا مطلقا وليس كذلك بل الامر الاثبات بعد النفى او نفى بعد الاثبات فاثبت الهوية الالهية (فقال الا ما امرتنى به وانت المتكلم على لسانى وانت لسانى) فاثبت الهوية الالهية فى ضمن الهوية العيسوية فالقول قول الحق واللسان لسان الحق لكن ظهر فى الصورة العيسوية (فانظر الى هذه التنبئة) من الانباء على وزن تفعلة (الروحية الالهية) اى فانظر الى هذا الاخبار الروحى الالهى ومن التنبى باعتبار السؤال من طرف الحق والجواب من عيسى عليه السلام اى فانظر الى هذا السؤال والجواب (ما الطفها) بعبارتها (وما ادقها) باشارتها (ان اعبدوا الله فجاء) عيسى عليه السلام ما امر الله به (بالاسم الله لاختلاف العباد فى العبادات واختلاف الشرائع ولم يخص اسماً خاصاً دون اسم) ولم يقل ان اعبدوا الرحمن اوغيره من الاسماء الخاصة (بل جاء بالاسم الجامع للكل) اى لجميع الاسماء (ثم قال) عيسى عليه السلام (له) اى لله (ربى وربكم ومعلوم ان نسبته) اى نسبة الحق (الى موجود ما بالربوبية غير نسبة الى موجود آخر) فان عبد الرحيم ليس عبد القهار (فلذلك) اى فلكون نسبة الربوبية باختلاف المظاهر (فصل) عيسى عليه السلام الرب (بقوله ربى وربكم بالكنايتين كناية المتكلم به وكناية المخاطب الا ما امرتنى به فاثبت نفسه مأمورا وليست نفسه سوى عبوديته اذ لا يؤمر الا من يتصور منه الامتثال) الى الامر (وان لم يفعل) فكان نفسه عين عبوديته والا لما قال الا ما امرتنى (ولما كان الامر) اى امر الحق عباده بالتكليف (ينزل) من الحضرة الجامعة لجميع الاسماء وهو الاسم الله (بحكم المراتب) اى بحكم المظاهر الكونية فيتصف بصفاتها من الحدوث والامكان

(وغير)

وغير ذلك من الصفات الامكانية (لذلك) اى لاجل نزول الامر التكليفى بحكم المراتب (ينصبغ كل من ظهر فى مرتبة ما) من المراتب (بما) اى بالذى (تعطيه حقيقة تلك المرتبة) فان القرآن الكريم بالنسبة الى الحق القديم قديم وباعتبار نزوله وظهوره فى مراتبنا حادث وجواب لما محذوف تقديره لما كان الامر ينزل نزل بحكم المراتب اوقوله ينصبغ لان قوله لذلك مؤخر عنه معنى (فرتبة المأمور) وهى مرتبة كلية مشتملة على مراتب مخصوصة جزئية (لها حكم) وهو التسليم والطاعة والقبول بامر امره (يبدو) اى يظهر ذلك الحكم (فى كل مأمور) اى فى كل مرتبة من جزئيات تلك المرتبة الكلية (ومرتبة الآمر) وهى مرتبة جامعة لجميع مراتب مخصوصة وهى مرتبة الاسم الله (لها حكم) يحكم به على المأمور وهو التكليف الشرعى للمأمور (يبدو فى كل آمر) من خصوصيات تلك المرتبة الكلية الآمرية (فيقول الحق اقيموا الصلاة فهو الامر والمكلف) بكسر اللام (المأمور) العبد فكان الحق فى مرتبة الآمر يظهر منه الحكم والعبد فى مرتبة المأمور يظهر منه الطاعة لامره (ويقول العبد رب اغفر لى فهو الآمر) بحسب مفهوم الصيغة واللغة لا بحسب الاصطلاح وكذا قوله (والحق المأمور) ولا يسمى الحق بحسب الشرع بانه مأمور بامر شئ لكن اهل الله قد يطاقون لكشف المعانى المستورة على اعين اهل الحجاب لحكمة تقتضى كشفها فكان كل واحد من الحق والعبد آمراً ومأموراً لكن المأمور فى حق الحق بمعنى المطلوب والآمر فى حق العبد فى رب اغفر لى بمعنى الطالب واليه اشار بقوله (فما يطلب الحق من العبد بأمره هو بعينه يطلب العبد من الحق بأمره) وليس ما طلبه كل واحد من الآخر بأمره الا الاجابة وكانت الاجابة مطلوبة فمطلوب العبد من الحق بقوله رب اغفر لى وجود الغفران ومطلوب الحق من العبد بقوله اقيموا الصلاة اقامة الصلاة اذ لا يتصور اقامة الصلاة الا من فعل العبد فحصول الصلاة من الحق محال لذلك طلب حصولها من العبد كما ان حصول الغفران لا يكون الا من الحق

لذلك طلب العبد من الله (ولهـذا) اى ولاجل كون المطلوب من الطرفين الاجابة (كان كل دعاء) اى طلب سواء كان من الحق او من العبـد (مجاباً) ليحصل المجازاة بينهما كما قال من اطاعني فقد اطعته ومن عصاني فقد عصيته (ولابد وان تأخر) حصول الدعاء عن وقت الطلب (كما يتأخر) حصوله (عن بعض المكلفين فمن اقيم مخاطبا باقامة الصلاة فلا يصلي في وقت) اى في وقت كونه مخاطبا (فيؤخر الامتثال ويصلي في وقت آخر ان كان متمكنا) اى قادراً بالاقامة (من ذلك) اى في ذلك الوقت (فلابد من الاجابة) من العبد (ولو) تأخر الامر التكليفي (بالقصد) اى بقصد العبد (ثم قال) عيسى عليه السلام (وكنت عليهم) اى على الامم (ولم يقل على نفسي معهم) اى لم يفصل من نفسه وانفسهم (كما قال ربي وربكم) اى كما فصل بين ربه وربهم بقوله ربي وربكم (شهيدا مادمت فيهم) وانما قال هذا القول (لان الانبياء شهداء على اممهم ماداموا فيهم فلما توفيتني اى رفعتني اليك) وانما فسر توفيتني برفعتني ليثبت حياة عيسى عليه السلام (وحجبتهم عني وحجبتي عنهم كنت انت الرقيب عليهم في غير مادتي بل في موادهم) بمعنى المعية بحكم والله معكم لا بمعنى الحلول في موادهم الروحانية والجسمانية فانه محال في حق الله كما ثبت عند اهل الله (اذ كنت) تعليل لقوله بل في موادهم (بصرهم الذي يقتضي المراقبة) وهو البصر المجرد عن المواد وهو النور الالهي (فشهود الانسان) اى الانسان الكامل (نفسه شهود الحق اياه) لكون الحق بصر الانسان الكامل دون غيره (وجعله) اى جعل عيسى عليه السلام ذلك الشهود في الحق (بالاسم الرقيب لانه) اى لان عيسى عليه السلام (جعل الشهود له) اى للحق في قوله وكنت عليهم شهيدا لان شهود عيسى عليه السلام شهود الحق في مادة عيسى عليه السلام فلم يفصل بينه وبين ربه (فاراد ان يفصل بينه وبين ربه) كما هو عادة العالمين بالحقائق (حتى يعلم انه هو) اى ان عيسى عليه السلام هو عيسى عليه السلام (لكونه عبداً) في الواقع (و) يعلم (ان الحق هو الحق) في

الواقع (لكونه رباله فجاء لنفسه بأنه شهيد) لان الشهيد قد يؤخذ بمعنى الشاهد على الشخص الحاضر عنده (و) جاء (فى الحق بانه رقيب) لان الرقيب هو الشاهد على الشئ ازلاً وابداً وفرق بين نفسه وبين ربه فى الشهود عليهم لذلك قيد شهوده بقوله مادمت فيهم واطلق فى الحق بقوله انت الرقيب عليهم (وقدمهم فى حق نفسه فقال عليهم شهيداً مادمت فيهم ايثارا لهم فى التقدم وادبا واخرهم فى جانب الحق عن الحق فى قوله الرقيب عليهم لما يستحق الرب من التقدم بالرتبة ثم اعلم) عيسى عليه السلام على صيغة الماضى اى اخبر (ان للحق الرقيب الاسم الذى جعله عيسى عليه السلام لنفسه وهو الشهيد فى قوله عليهم شهيدا فقال وانت على كل شئ شهيد) يعنى انا شهيد على قوم مخصوص مادمت فيهم وانت شهيد عليهم وعلى كل شئ ازلا وابدا وهى شهادة الحق فى مقام الجمع والاطلاق (فجاء بكل للعموم وشئ لكونه انكر النكرات وجاء بالاسم الشهيد) فاذا كان الامر كذلك (فهو الشهيد على كل مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود فيه) عيسى عليه السلام بقوله وانت على كل شئ شهيد (على انه تعالى هو الشهيد على قوم عيسى عليه السلام حين قال وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم فهى) اى شهادة عيسى عليه السلام (شهادة الحق) عليهم (فى مادة عيسوية كما ثبت انه لسانه وسمعه وبصره) فاثبت الشهادة اولاً لنفسه بقوله وكنت عليهم شهيداً ونفى ثانيا بانيا تها وحصرها للحق بقوله وانت على كل شئ شهيد لا غير (ثم قال) الحق (كلمة عيسوية ومحمدية) مقول قال (اما كونها عيسوية فانها قول عيسى عليه السلام باخبار الله عنه فى كتابه واما كونها محمدية فلوقوعها عن محمد عليه السلام بالمكان الذى وقعت منه فقام) محمد عليه السلام (بها) اى بهذه الكلمة (ليلة كاملة) وقرأها (يرددها لم يعدل الى غيرها حتى طلع الفجر) فهذه الكلمة المنسوبة الى عيسى والى محمد عليهما السلام قوله تعالى (ان تعذبهم) بجرمهم وهو جعلهم شركاء لله (فانهم عبادك) لا اعتراض على المولى المطلق فيما يفعل بعبده بما استحقوا به

(وان تغفرلهم) اى تسترهم عن الذنوب (فانك انت العزيزالحكيم) اى انت القادر القوى على عفو المجرمين فان عذبت فعدل فان غفرت ففضل هذا تفسيرها واما اشاراتها ولطائفها فسنبينك (وهم) فى قوله ان تعذبهم وان تغفرلهم (ضميرالغائب كما انهو) فى قوله تعالى قل هوالله احد وفى غير ذلك (ضميرالغائب كما قال هم الذين كفروا بضميرالغائب فكان الغيب ستراً لهم عمايراد بالمشهود الحاضر) والمراد بالمشهود الحاضر عالم الشهادة وبما يراد به هو الحق تعالى اى يشاهد الحق بالمشهود والحاضر ويستدل به فكان الحق نفسه مشهوداً بالعالم الشهادة وهم لايشاهدون الحق بالمشهود يستدلون به لكون الغيب ستراً وحجاباً لهم فكانوا محجوبين عن الحق فاذا كان الغيب ستراً لهم (فقال ان تعذبهم بضمير الغائب وهو) اى الغيب (عين الحجاب الذى هم) كانوا (فيه) اى فى ذلك الحجاب الذى (عن الحق) اى حصل عن الحق تغيب الحق تسترهم فالحق معهم فى حجابهم بل الحق عين حجابهم وهم لا يشعرون بذلك (فذكرهم الله) النبى بتشديد الكاف فتذكر النبى فدعا لهم بضمير الغائب فى قوله ان تعذبهم على كونهم فى حجاب فى الحياة الدنيا (قبل حضورهم) بين يدى الله فى يوم القيمة (حتى اذا حضروا) بين يدى الله وشاهدوا ماكانوا عليه قبل ذلك من الحجاب (تكون الخميرة) هى خميرة مااودع فى طينة ابدانهم من استعداد الوصول الى حضرة الحق (قد تحكمت فى العجين) اى فى عجينهم العجين طينة ابدانهم (فصيرته) اى صيرت الخميرة العجين فى وقت حضورهم (مثلها) اى مثل الخميرة فى ايصالهم الى الحق فمقتضى العجين الستر والحجاب عن الحق والخميرة الكشف عن الحق والوصول الى الحق فقد تحكم عجينهم على خميرتهم فى الحياة الدنيا فصيرها مثله فى عدم الايصال الى الحق فاذا قامت قيامتهم انتهى بحكم العجين فتحكمت فيه كما تحكم فيها فصيرته مثلها كما صيرها مثله فقيام النبى عليه السلام بهذه الآية ليلة كاملة واستهاؤه عند ظهور نور الشمس يدل على انهم فى ستر من الحق فى الحياة الدنيا فهى

كلها ليلة كاملة فى حقهم لذلك لم يفعل العكس ولانهار لهم فى الدنيا لعدم ظهور الحق لهم فيهـا ولعدم شهودهم انفسهم فيها وهم عند شهودهم انفسهم وشهودهم الحق فى اليوم الآخر فالحق مذكرهم ماداموا فى غيبة موادهم الغيبية فاذا حضروا بين يدى الله فى يوم القيمة فالحق مشاهدهم فى موادهم الصورية الاخروية مع كونه مشاهدهم فى مقامه الجمعى الالهى ازلا وابداً فتذكيرهم الحق النبى على هذا الوجه يدل على استحقاقهم المغفرة بدعاء النبى ع م (فانهم عبادك فافرد الخطاب للتوحيد الذى كانوا عليه) فى التولد وفى جواب ألست يعنى وان خالفوا امرك فى الظاهر ويعبدون غيرك ويجعلون لك شريكا لكنهم فى المعنى يعبدونك لكون فطرتهم الاصلية على التوحيد (ولاذلة اعظم من ذلة العبيد) وانما كانوا عبـادك (لانهم لاتصرف لهم فى انفسهم فهم بحكم مايريد بهم سـيدهم ولاشريك له) اى لسيدهم (فيهم) وانما كان لاشريك لله فيهم (فانه قال) بلسان نبيه (عبادك فافرد) فلماتوجه ان يقال اذا كانوا بحكم مايريد به سـيدهم فلا استحقاق لهم العذاب الموجع من هذا الوجه قال(والمراد بالعذاب اذلالهم و) الحال (لااذل منهم لكونهم عبـادا فذواتهم تقتضى انهم اذلاء فلا تذلهم) فمعنى قوله ان تعذبهم اى ان تريد اذلالهم (فانك لاتذلهم بادون مماهم فيه) من الاذلال (من كونهم عبيدا) فلاسبيل الى اذلالهم لامتناع اذلال الاذلاء وامتناع تعلق قدرتك بالممتنع ولاسبيل الى العذاب الموجع على الشق الاول من الترديد لعدم استحقاقهم من هذا الوجه (وان تغفرلهم اى تسـترهم عن ايقاع العذاب) الموجع (الذى يستحقونه بمخالفتهم) بامرك التكليفى (اى تجعل لهم غفرا يسترهم عن ذلك) العذاب (ويمنعهم منه فانك انت العزيز اى المنيع الحمى) يعنى ان ذاتك بحسب الاسم العزيز والغفور يقتضى مظهرا يظهر بهما بكمال الظهور ولا اكمل مظهرا ممن جعل لك شريكا فان لم تسترهم من العذاب لفاتت هذه الحكمة التى يراد وقوعها وهو ظهور الحق بكمال الغفارية فلا بد

من ظهور الحق بكمال الغفارية ولا بد من اجابة دعاء الرسول ع م فى حقهم باذن الله فلا بد من ستر الحق عنهم ايقاع العذاب الذى يستحقونه بجرمهم هذا فى حق المشركين الذين استحقوا العفو والمغفرة فى العلم الازلى بشرط دعاء الرسول عليه السلام لماته الكاملة فخاتمتهم فى آخر نفسهم على الايمان واما الذين قبضوا على الشرك فان يغفر الله لهم فلا يؤذن للرسول عليه السلام ان يدعو لهم بل يدعو عليهم لوجوب التعذيب فى حقهم بالنص ولا يجوز الحاحاً من النبي على ربه فى المسئلة ليلة كاملة طالباً للمغفرة لمن وجب فى حقه التعذيب بالنص فلا ينفع الدعاء لهم فالانبياء معصومون عن فعل العبث قال القاضى البيضاوى فى تفسير الآية وعدم غفران الشرك مقتضى الوعيد فلا امتناع فيه لذاته ليمتنع الترديد تم كلامه فحينئذ ليس المراد من الترديد طلب المغفرة لهم بل ثناء لله من النبي عليه السلام بكمال التوحيد وكمال القدرة لكن الانبياء ممنوعون بالنص الالهى عن طلب المغفرة للمشركين فكان الترديد عبادة خاصة للرسول نافعة له لا لهم هذا وان كان له وجه لكن ظاهر الآية وقرينة الحال وهى تلاوة النبي عليه السلام ليلة كاملة يدلان ما قاله الشيخ رضى الله عنه من انه دعاء لهم من النبي عليه السلام باذن الله فما كان الدعاء الا لطلب الاجابة واجاب الله دعاءه ولو لم يجب لرده فى كرة او كرتين او ثلاث كرات كما قال تعالى (استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) فمنع نبيه عليه السلام عن طلب الاستغفار للمشركين وكما قال تعالى (لن ترانى) يا موسى فمن سنة الله منع نبيه عليه السلام عن فعل ما لا يفيد ولو لم يفد هذا الترديد فى حقهم لما ترك نبيه عليه السلام فى ليلة كاملة فما ترك الترديد الا بطلوع الفجر ولو طال لطال فظاهر الآية يدل على كمال شفقة النبي عليه السلام وترحمه عليهم فما هذا الا دعاء وشفاعة لهم لا مجرد ترديد خال عن طلب المغفرة (وهذا الاسم) العزيز (اذا اعطاه) اى هذا الاسم (الحق لمن اعطاه من عباده يسمى الحق) فى ذلك الوقت (بالمعز و) العبد (المعطى له هذا الاسم) يسمى (بالعزيز) لكونه مظهراً لتجلى الحق بالعزة (فيكون) الحق (منيع الحمى) اى مانعا حماه

وما حماه الاعين عبده (عما يريده المنتقم والمعذب من الانتقـام والعذاب) فيقتضى هذا الاسم منع العذاب عن العبد المذنب لذلك التجأ فى دعائه اليه فاجاب الله دعاءه حفظاً عن اضـاعة مجاهدته فى ليلة كاملة (وجاء بالفصل والعماد ايضاً تأكيدا للبيان ولتكون الآية على مساق واحد فى قوله انك انت علام الغيوب وقوله كنت انت الرقيب عليهم فجاء ايضاً انك انت العزيز الحكيم) اعاده ليتفرع عليه بعض الاحكام (فكان) ترديد النبى عليه السـلام ليلته (سؤالاً من النبى عليه السلام والحاحاً منه على ربه فى المسئلة ليلة الكاملة الى طلوع الفجر يرددها) اى يردد النبى عليه السلام تلك المسئلة (طلباً للاجابة فلو سمع الاجابة فى اول سؤاله ما كرر) سؤاله (فكان الحق يعرض عليه) اى على النبى عليه السلام (فصول ما استوجبوا به) اى استحقوا به (العذاب) وهو الذنب الذى يطلب المغفرة وهو ماعدا الشرك اذ الشرك لايقبل المغفرة فالشئ لا يطلب مالايقبله (عرضاً مفصلا) اى كل واحد من الذنوب والمذنبين (فيقول) النبى عليه السلام (له) اى للحق (فى كل عرض عرض وعين عين) اى فى كل عرض وعين فرداً فرداً (ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فلو رأى) النبى عليه السلام (فى ذلك العرض) اى عرض الحق على النبى عليه السلام (ما يوجب تقديم الحق وايثار جنابه) من ان الحق يريد القهر والانتقام منهم لا يريد المغفرة لهم (لدعا عليهم لا لهم) لان الانبياء لا يريدون مالا يريده الحق فعلم النبى عليه السلام فى ذلك العرض ان الحق يريد العفو والمغفرة لهم بدعائه فبالغ فى دعائه ليلة كاملة (فما عرض) الحق (عليه) اى على النبى عليه السلام (الا ما استحقوا به) اى بسبب ذلك الشئ وهو الذنب (ما) مفعول استحقوا اى الذى (تعطيه) اى تعطى ذلك الشئ (هذه الآية) قوله (من التسـليم لله والتعريض لعفوه) بيان لما يعنى ان هذه الآية تعطى الرسول عليه السلام ما استحقوا به من ان الرسول عليه السلام يسلم

لله فى دعائه لهم اذلا يدعو لهم الابامر الحق ويعرض على الحق مغفرتهم فنزل الآية عليه الا ان يشفع لهم ولا يشفع الا لمن يقبل الشفاعة (وقد ورد) فى الخبر (ان الحق اذا احب صوت عبده فى دعائه اياه) اى الى الحق (اخر الاجابة عنه) اى عن العبد (حتى يتكرر ذلك) الدعاء (منه) اى من العبد (حباً فيه) اى فى دعائه (لا اعراضاً عنه ولذلك) اى ولاجل تأخير الاجابة عن العبد حباً من الله ليتكرر من العبد (جاء بالاسم الحكيم والحكيم هو الذى يضع الاشياء فى مواضعها ولا يعدل بها) اى الاشياء (عما) اى عن الذى (تقتضيه وتطلبه حقائقها) اى حقائق الاشياء (بصفاتها) اى بصفات الحقائق (فالحكيم هو العليم بالترتيب فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بترداده هذه الآية على علم عظيم من الله فمن تلى هذه الآية فهكذا يتلو) اى كتلاوة الرسول عليه السلام فى كونه على علم عظيم (والا فالسكوت اولى به فاذا وفق الله عبداً الى نطق بامر ما فما وفقه) اى العبد (اليه) الى نطق (الا وقد اراد اجابته) اى اجابة عبد (فيه) اى فى ذلك النطق (وقضاء حاجته) فاذا كان الامر كذلك (فلا يستبطئ) اى فلا يتهم (احد) بتأخير (ما يتضمنه ما وفق له) من الدعاء (وليثابر) اى وليواظب على دعائه مثل (مثابرة رسول الله عم على هذه الآية فى جميع احواله) اى احوال الرسول (حتى يسمع) الداعى (باذنه) الجسمانى (او بسمعه) القلبى (كيف شئت او كيف اسمعك الله الاجابة فان جازاك) الحق (بسؤال اللسان اسمعك باذنك وان جازاك بالمعنى اسمعك بسمعك)

فص حكمة رحمانية فى كلمة سليمانية

(فص حكمة رحمانية) اى زبدة علوم منسوبة الى الرحمن حاصلة (فى كلمة سليمانية) اى فى روح هذا النبى عليه السلام فكل من علم هذه الحكمة وتكلم بها فمن روح هذا النبى قال الله تعالى حكاية عن قراءة بلقيس

كتاب سليمان عليه السلام (انه يعنى الكتاب) الملقى الى (من سليمان وانه اى مضمونه) وانما رجع الضمير الثانى الى المضمون لا الى الكتاب لان مافى الكتاب لا ينحصر فى البسملة (بسم الله الرحمن الرحيم فاخذ بعض الناس) اى ذهب بعض المفسرين (فى تقديم) يتعلق باخذ باعتبار تضمنه معنى شرع وان كان متعديا (اسم سليمان على اسم الله) اى قدم سليمان فى كتابه اسمه على اسم الله فحكى بلقيس مع حواشيها كذلك (ولم يكن كذلك) والحال ان سليمان لم يقدم اسمه على اسم الله فى كتابه بل انما كان التقديم عن قراءة بلقيس لانه لما قالت بلقيس لحواشيها انى القى الى كتاب كريم نصب السامعون اعينهم وانتظروا الى ذكر الملقى فاقتضى المقام تقديم اسمه على اسم الله فى قراءة بلقيس وكذلك فى كتاب سليمان بل قدم اسم الله على اسمه (وتكلموا فى ذلك) اى فى وجه تقديم سليمان اسمه على اسم الله (بما لا ينبغى) يتعلق بتكلموا (مما) بيان لما لا ينبغى (لا يليق بمعرفة سليمان عم بربه) فانهم قالوا انما قدم اسمه على اسم الله لئلا يحرق الكتاب بحرمة صاحبه وبعضهم قالوا انما قدم اسمه على اسم الله لانها ملكة كافرة فخاف سليمان شتمها عند القراءة فقدم اسمه ليرجع الشتم اليه لا الى الله كل ذلك لا يليق بحضرة سليمان العالم بالامور على ماهى عليه لذلك ذهب الشيخ الى ان سليمان لم يقدم اسمه على اسم الله والتقديم يتوهم من حكاية بلقيس (وكيف يليق ما قالوه وبلقيس تقول) لحواشيها (فيه) اى فى حق الكتاب (انى القى الى كتاب كريم اى يكرم عليها) على بلقيس وسليمان عالم بهذا القول من بلقيس قبل ان تقول فكيف يليق بهذه المعرفة معرفة سليمان ماقالوه فى حقه من نسبة الجهل (وانما حملهم) اى بعض الناس (على ذلك) التقديم (ربما) فاعل حملهم على التقديم علة حملهم على التقديم (تمزيق كسرى كتاب رسول الله عم) يعنى قالوا انما قدم سليمان اسمه على اسم الله لئلا تمزق كتابه كما مزق كسرى كتاب رسول الله عليه السلام لتقديم اسم الله على اسمه فقولهم قدم الرسول اسم الله على اسمه وقولهم

مزق كسرى كتاب رسول الله عليه السلام فقد اصابوا فيه لكنهم اخطأوا فى قولهم ان تمزيق كسرى كتاب رسول الله لتقديم اسم الله على اسمه ولولا ذلك التقديم لما مزقه والى بطلان هذا القول اشار بقوله (ومامزقه) اى وما مزق كسرى كتاب رسول الله (حتى قرأه كله وعرف مضمونه) ولو كان تقديم اسم الله سببا لتمزيق كتاب رسول الله عليه السلام لما قرأ كله بل مزق عند رؤية اسم الله بدون قراءة ما فى الكتاب فمامزقه الا لعدم توفيق الله له (وكذلك) اى ككسرى (كانت تفعل بلقيس) اى مامزقته حتى قرأت كله وعرفت مضمونه (لو لم توفق) من التوفيق على بناء المجهول (لما وفقت له) فسبب التمزيق عدم التوفيق وسبب عدم التمزيق التوفيق (فلم يكن يحمى الكتاب عن الاحراق بحرمة صاحبه تقديم اسمه عليه السلام على اسم الله عز وجل ولا تأخيره) اى لم يكن تقديم اسمه ولا تأخيره سبباً لحفظ الكتاب عن التمزيق قوله الكتاب مفعول يحمى وتقديم فاعله (فاتى سليمان بالرحمتين رحمة الامتنان) وهى مايحصل من الله تعالى للعبد بدون مقابلة عمل من اعماله بل عناية سابقة فى حق عبده كاعطاء الوجود والقدرة للعمل والصحة فانها رحمة من الله للعبد ليست فى مقابلة عمل بل منة وعطاء محض من الله تعالى (ورحمة الوجوب) وهى التى تحصل من الله للعبد بمقابلة عمله كاعطائه ثواب اعمالهم فى الجنة (اللتان هما الرحمن الرحيم فامتن) اى امتن الحق (بالرحمن) لعموم حكمه على جميع الموجودات فامتن بقوله رحمتى وسعت كل شئ وبقوله ربنا وسعت كل شئ رحمة وعلما (واوجب) اى جعل الحق على نفسه الرحمة واجباً (بالرحيم) المخصص بالرحمن العام (وهذا الوجوب) اى وجوب رحمة الوجوب (من الامتنان فدخل الرحيم فى الرحمن دخول تضمن) يعنى دخول الخاص تحت العام وانما كانت رحمة الوجوب من الامتنان (فانه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك) وجوب الرحمة (للعبد بما) اى بسبب الذى (ذكره الحق من الاعمال) بيان لما او لضميره (التى يأتى بها هذا العبد)

قوله (حقا) خبر ليكون (على الله) متعلق بحقا (اوجبه) الضمير المنصوب المتصل يرجع الى الله وجوب الرحمة (له) يتعلق باوجبه والضمير المجرور المتصل يرجع الى العبد اى اوجب الحق الرحمة (على نفسه) للعبد على نفسه يتعلق باوجبه (يستحق بها) اى يستحق العبد باتيان الاعمال التى امره الحق ان يفعلها (هذه الرحمة) مفعول يستحق (اعنى رحمة الوجوب) يعنى ان العبد من حيث انه عبد يجب عليه اتيان اوامر مولاه فلاتجب الرحمة على المولى فى مقابلتها شئ فاذا قدر المولى واوجب على نفسه لعبده شيئاً فى مقابلة عمله يستحق العبد بذلك الشئ بسبب عمله فوصل ذلك الشئ للعبد من المولى فى مقابلة عمله فذلك امتنان وعطاء محض ومن ذلك قالوا الجنة فضل الهى فلايستحق بها العبد الابفضل الله تعالى فان جعل الحق الاعمال اسباباً للجنة وهو من جملة فضل الله فكان وجوب الرحمة من رحمة الامتنان (ومن كان من العبيد بهذه المثابة) اى محققا بهذه المرتبة ومشاهداً اياها وهى مرتبة ان يكون الحق موجبا على نفسه الرحمة للعبد (فانه) اى فان ذلك العبد (يعلم من هو العامل منه) اى يعلم ذلك العبد يقيناً ان العامل فى الحقيقة من نفسه هو الحق ويعلم ان العمل لايستند اليه الابحسب الظاهر واما العبد الذى لم يكن بهذه المثابة فهو يزعم انه عامل فى الحقيقة * ولما قال ان العامل فى الحقيقة من صورة العبد هو الحق شرع فى بيانه بقوله (والعمل منقسم على ثمانية اعضاء من الانسان) لكل عضو عمل خاص له يعمل الانسان ذلك العمل بذلك العضو على مالايخفى (وقد اخبر الحق تعالى انه) اى الحق (هوية كل عضو منها) اى من اعضاء الانسان فاذا كان الحق هوية كل عضو (فلم يكن العامل فيها غير الحق والصورة) التى تظهر منها العمل (للعبد والهوية) الالهية (مندرجة فيه) اى فى العبد (اى فى اسمه) اى فى اسم الله اوفى اسم العبد اذ لكل عبد اسم يظهر فيه احكام ذلك الاسم (لاغير) فسر بقوله اى فى اسمه ليعلم ان اندارج الهوية ليس فى نفس العبد بل فى اسمه الظاهر فى العبد كما قال

ولكن فى مظهره ولم يقل انا مظهره لكنهم ساحموا وقالوا الهوية الا لهية مندرجة فى العبد والمراد ما يظهر فى العبد وبربه من اسماء الله تعالى فان اندراج الهوية لا يكون الا فى الاسماء الا لهية ومعنى اندراج الهوية الا لهية فى الموجودات كاندراج الهوية الشخصية فى صورها الحاصلة فى المرايا المختلفة وبه اندفع توهم الحلول لاهل الحجاب فان الحلول محال عند اهل الله ايضا وانما كانت الهوية الا آلهية مندرجة فى العبد (لانه تعالى عين ماظهر) منه (ويسمى خالقا) ومعنى كون الحق عين ما ظهر منه اى كون الحق عين الخالق كون المخلوق ظاهراً على صفة الحق وهى الحياة والعلم والقدرة ومعنى كون الحق غير الخالق كون الخلق ظاهرا على الصفة الناقصة كالحدوث والامكان ولوازمهما فكما انت عين ماظهر منك فى المرايا المختلفة كذلك الحق عين العبد الذى ظهر منه بمعنى مامن صفة من صفات الحق الا وهى موجودة فى العبد الا الوجوب الذاتى فانه لاحظ للممكن فيه فمعنى العينية فى اصطلاح هذه الطائفة اشتراك الامرين اوالامور فى الحقيقة الواحدة كاشتراك زيد وعمرو وخالد فى حقيقة الانسانية فان كل واحد منهم عين الا آخر فى الانسانية اوفى صفة كاشتراك زيد وعمرو فى العلم وكاشتراك الموجودات مع الحق فى الوجود يعنى لاتمايز بينهما من هذا الوجه والغيرية امتيازهما بوصف مختص فظهر لك معنى قوله لانه تعالى عين ماظهر اى عين ماظهر من حيث الامور الكلية المشتركة بينهما لا من جميع الوجوه فانه محال (وبه) اى وبكون الحق عين ماظهر (كان) اى حصل (الاسم الظاهر والا آخر للعبد وبكونه) اى وبكون العبد (لم يكن ثم كان ويتوقف ظهوره) اى ويتوقف ظهور العبد (عليه) اى على الحق (و) توقف (صدور العمل منه) اى من العبد على الحق اويتوقف ظهور الحق على العبد وتوقف صدور العمل من الحق على العبد (كان الاسم الباطن والاول) للعبد فكان هو الاول والا آخر والظاهر والباطن كما كان الحق كذلك اولية العبد وآخريته وظاهريته وباطنيته لا كما كان الحق (فاذا رأيت الخالق رأيت الاول والا آخر والظاهر والباطن) يعنى ان الخالق

(دليل)

دليل تام على الخالق واسمائه وصفاته لمن كشف الله عين بصيرته (وهذه معرفة) وهى معرفة الحق من الخالق بامهات اسمائه (لايغيب عنها سليمان عليه السلام) لكونه متصرفا فى الملك متحققاً بمعرفة الاسماء الالهية ليمكن التصرف بهما فى الملك كله (بل هى) اى بل هذه المعرفة (من الملك الذى لاينبغى لاحد من بعده) اى من بعد سليمان عليه السلام (يعنى الظهور به) اى بهذا الملك (فى عالم الشهادة) فدعى سليمان عليه السلام اختصاص ظهور الملك لا نفس الملك فجاز أن يعطى هذا الملك لاحد بعده لكن لايظهر به (فقد اوتى محمداً صلى الله عليه وسلم مااوتيه سليمان عليه السلام وما ظهر) اى ولم يظهر محمد عليه السلام (به) لان ظهوره مختص بسليمان عليه السلام (فمكنه الله) اى محمدا بتشديد الكاف (تمكين قهر من العفريت) اى من كفرة الجن (الذى جاءه) اى جاء الرسول عليه السلام (بالليل ليضل به) وفى بعض النسخ ايفتك به اى ليقتله غفلة (فهمّ) اى قصد الرسول عليه السلام (بأخذه) اى باخذ العفريت (وربطه بسارية) اى بعمد (من سوارى) اى من عمود (المسجد حتى) ان (يصبح فيلعب به) اى بهذا العفريت (ولدان المدينة فذكر) الرسول عليه السلام (دعوة سليمان عليه السلام) وهى قوله رب هب لى ملكاً لاينبغى لاحد من بعدى (فرده الله) اى العفريت (خاسئاً) من الظفر على محمد صلى الله عليه وسلم (فلم يظهر) محمد (عليه السلام بما اقدر عليه) على البناء للمجهول اى جعل الحق محمداً قادراً على العفريت (وظهر بذلك) اى بما اقدر عليه محمد عليه السلام (سليمان عليه السلام ثم قوله ملكاً فلم يعم فعلمنا انه) اى سليمان عليه السلام (يريد ملكاً ما) اى ملكا خاصاً من الاملاك (ورأيناه) اى رأينا سليمان عليه السلام (قد شورك) سليمان عليه السلام مع غيره (فى كل جزء من الملك الذى اعطاه الله فعلمنا انه) اى ان سليمان عليه السلام (مااختص الا بالمجموع من ذلك) الملك الخاص المعطى له واما اجزاء ذلك الملك الخاص فلا اختصاص لسليمان عليه السلام به فكان المجموع

مختصاً والاجزاء مشتركة (و) علمنا (بحديث العفريت انه) اى ان سليمان عليه السلام (ما اختص الا بالظهور وقد يختص) اى وقد اختص سليمان عليه السلام (بالمجموع) اذلا يعطى هذا المجموع غير سليمان عليه السلام فلا شورك فى نفس المجموع فكيف يشارك فى الظهور بالمجموع وهو الملك المركب من الاجزاء (والظهور) اى اختص سليمان عليه السلام بظهور جزء جزء من الملك الذى اعطاه الله فلا يختص سليمان عليه السلام بذات جزء جزء (فلو لم يقل عليه السلام فى حديث العفريت فامكننى الله منه) اى اعطانى الله قدرة وتصرفاً فى العفريت (لقلنا انه لما هم باخذه) اى باخذ هذا العفريت (ذكره الله دعوة سليمان عليه السلام ليعلم الرسول عليه السلام انه لايقدره الله) من الاقدار اى ليعلم الرسول عليه السلام ان الله لا يعطى له القدرة (على اخذه فرده الله خاسئاً فلما قال فامكننى الله منه علمنا) من هذا القول (ان الله تعالى قد وهبه التصرف فيه) اى فى العفريت (ثم ان الله ذكره) من التذكير (فتذكر) الرسول عليه السلام (دعوة سليمان عليه السلام فتأدب معه فعلمنا من هذا) اى من حديث العفريت (ان) هذا (الذى) اى الملك الذى (لاينبغى لاحد من الخلق بعد سليمان عليه السلام الظهور بذلك) الملك (فى العموم) اى لايظهر تصرفه فى ذلك الملك فى عموم الخلائق فعلم اختصاصه بالظهور بحديث العفريت واختصاصه بالمجموع باشتراكه فى اجزاء الملك (وليس غرضنا من هذه المسئلة) المذكورة (الاالكلام والتنبيه على الرحمتين) الرحمة العامة وهى صورة اشتراك سليمان عليه السلام فى اجزاء الملك والرحمة الخاصة وهى اختصاص سليمان عليه السلام بالمجموع وبالظهور فجمع سليمان عليه السلام الرحمة العامة والرحمة الخاصة (اللتين ذكرهما سليمان عليه السلام فى الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم فقيد) الحق (رحمة الوجوب) فى قوله وكان بالمؤمنين رحيماً وفى قوله فسأكتبها للذين يتقون (واطلق مرحمة الامتنان فى قوله ورحمتى وسعت كل شئ حتى الاسماء الآلهية

(اعنى)

اعني حقائق النسب) فرحم الله تعالى الاسماء رحمة الامتنان باعطاء ماطلبته من المظاهر (فامتن) الله (عليها) اى الاسماء (بنا) عبارة عن العالم كله اى بوجودنا فان كان كذلك (فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالاسماء) اى بسبب الاسماء (الالهية والنسب الربانية ثم) اى بعد اعطاء وجودنا بالرحمة الامتنانية (اوجبها) اى اوجب تلك الرحمة الامتنانية (على نفسه بظهورنا) اى بسبب ظهورنا برحمة الامتنان (لنا) متعلق باوجب اى ليرحمنا بها (واعلمنا) من الاعلام (انه) اى الله (هويتنا) وهو قوله كنت سمعه وبصره (لنعلم انه ما اوجبها) اى ما اوجب الحق تلك الرحمة (على نفسه) فى التحقيق (الا لنفسه) اى علة الوجوب وسببه هى جهة اتحادنا عينيتنا معه فى صفاته لا من جهة غيريتنا معه ولو كنا غير الحق من كل الوجوه لما كتب الرحمة على نفسه والرحمة لا تكون الا بقرب المناسبة وكثرتها الا ترى ان الانسان يتفاوت ترحمه بقوة المناسبة وضعفها والرحمة تنشأ من الميل الحسى والشئ لا يميل الى مباينه بل يميل الى مجانسه فالحق لا يميل الينا الا بمجانستنا اياه فى اخلاقه واوصافه (فما خرجت الرحمة عنه) خروجا منفكا بحيث يزول عنه ويحدث فى غيرها لان رحمته واصلة الى من اتصف بصفاته الكاملة وصفاته عين ذاته من وجه اوموجودة فيه فمنه خرجت واليه عادت (فعلى من امتن وماثمه) اى وما فى مقام الامتنان (الاهو) اى الا الله فان قوله كتب على نفسه الرحمة قديم ازلى واقع قبل ان يحدث العالم فى مقام كان الله ولم يكن معه شئ وهذا المقام ثابت للحق الآن * فلما تكلم عن لسان التوحيد اراد أن يتكلم بلسان التفريق على ماهو سنته وسنة اهل التحقيق للجمع بين الوحدة والكثرة فقال (الا انه) استثناء منقطع (لابد من حكم لسان التفصيل) كما لابد من حكم لسان الاجمال فان الكثرة واقعة كما ان الوحدة واقعة فلابد من البيان عن احكامهما وانما كان لابد من حكم لسان التفصيل (لما ظهر من تفاضل الخلق فى العلوم حتى يقال ان هذا اعلم من هذا مع احدية العين) بحسب الحقيقة والتفاضل

انما يكون بحسب تفاوت الاستعدادات من القرب والبعد من الاعتدال الروحاني والجسماني (ومعناه) اى معنى تفاضل الخلق فى العلوم مع احدية العين (معنى نقص تعلق الارادة عن تعلق العلم) فان الارادة تتعلق بالممكنات والعلم يتعلق بالممكنات والممتنعات (فهذه مفاضلة فى الصفات الالهية و) معنى (كمال تعلق الارادة وفضلها) لكونها سابقة على تعلق القدرة وشرطا لحصولها (و زيادتها) اى زيادة تعلق الارادة (على تعلق القدرة) فان الارادة والقدرة تتعلقان بايجاد المعدوم الممكن واعدامه والارادة تتعلق بعدم ممكن الوجود فى نفسه فكان ممتنع الوجود بارادة الله ولا يقال ممتنع بقدرة الله بل يقال ممتنع بارادة الله كالغفران للمشركين الذين ماتوا وهم كفار فانه ممكن فى ذاته لان العفو مستحسن لكل مجرم وعدم غفران الشرك مقتضى الوعيد (وكذلك السمع الالهى والبصر وجميع الاسماء الالهية على درجات فى تفاضل بعضها على بعض) علم ذلك التفاضل من علم المراتب الاسماء الالهية وحقائقها (كذلك) اى كتفاضل الاسماء (تفاضل ماظهر فى الخلق من ان يقال هذا اعلم من هذا مع احدية العين) فالتفاضل فى الاسماء الالهية والخلق بحسب التعينات لا بحسب الاحدية (وكما ان كل اسم الهى اذا قدمته سميته بجميع الاسماء ونعته) من النعت (بها كذلك فيما ظهر من الخلق فيه اهلية كل ما فوضل به) اى حصل فى المفضول عليه اهلية كل مفضول به لاندراج الهوية الالهية فى المفضول عليه التى يستند جميع الكمالات الصادرة من المظاهر الخافية اليها فزيد من حيث تضمنه الهوية الانسانية فيه اهلية لجميع الكمالات الموجودة فى افراد تلك الحقيقة لان الكمالات الظاهرة فى افراد كل نوع مودعة فى شان ذلك النوع وباعتبار ذلك كل فرد من ذلك النوع فيه اهلية كل ما كان فى جميع افراد ذلك النوع من الكمال وهو معنى قوله (فكل جزء من العالم مجموع العالم اى هو قابل لحقائق متفرقات العالم كله) لان معناه انه تكون تلك الاهلية ظاهرة بالفعل

فى كل جزء (فلايقدح قولنا ان زيداً دون عمرو فى العلم) يعنى ان الاختلاف فى الاحكام لايقدح الاتحاد فى الهوية (ويكون) الحق (فى عمرو اكمل واعلم منه فى زيد) هذا اذا اسند العلم والكمال الى الحق اى نظر الى جهة اسناد الكمالات الظاهرة من المظاهر الخلقية الى الحق فكان علمه الظاهر فى صورة عمرو اكمل واتم منه فى علمه الظاهر فى صورة زيد فكانت الذات الواحدة فى حد نفسها بالوحدة الحقيقة فاضلا ومفضولاً على نفسه باعتبار المظاهر واما من حيث ذاته فلا فاضل ولامفضول كما ان الحقيقة الانسانية واحدة لذاتها كثيرة بحسب الاشخاص وكثرتها مودعة فى شان تلك الحقيقة فالواحد والوحدة والكثير والكثرة والاشخاص هى تلك الحقيقة التى تظهر فى مراتبها باحكامها (كما تفاضلت الاسماء الآلهية و) الحال ان الاسماء الآلهية (ليست غير الحق) من وجه فتفاضلها تفاضل الحق من حيث كونه مسمى بها موصوفا بحقائقها فاذا كان الحق متفاضلاً على نفسه بتفاضل الاسماء (فهو تعالى من حيث هو عالم اعم فى التعلق من حيث هو مريد وقادر وهو) اى الحق (هو) عين العالم والمريد والقادر (ليس غيره) لان الاسماء الآلهية متحدة فى الهوية الآلهية فكان الحق ظاهراً فى كل مقام ومظهراً كاملاً او ناقصاً فاذا كان الامر كذلك (فلاتعلمه ياولى) اى فلاتعلم الحق ياصاحبى (هنا) اى فى مقام اعلو شانه وشرفه (و) لا (تجهله هنا) اى لاتجهل الحق فى مقام لدنائته وخساسته بل تعلمه فى كل مقام شريفاً كان اوحقيراً (و) لا (تنفيه هنا) اى فى مقام نظراً الى نقصه (و) لا (تثبته هنا) نظراً الى شرفه وزيادته بل اعلم الحق فى كل مظهر ومقام عظيم اوحقير واثبته كذلك لتكون عالما بالاسماء على ماهى عليه (الا ان اثبته) اى الا ان اثبت الحق (بالوجه الذى اثبت نفسه ونفيته عن كذا بالوجه الذى نفى نفسه) فحينئذ المثبت والنافى الحق لا انت وحينئذ انت عبد محض تابع لحكم الحق فى الحكم بالنفى والاثبات وحكم الحق على نفسه بالنفى والاثبات (كالآية الجامعة للنفى والاثبات

فى حقه تعالى حين قال ليس كمثله شئ فنفى وهو السميع البصير فاثبت بصفة تعم كل سامع بصير من حيوان وما ثمه) اى وما فى العالم (الاحيوان الا انه) اى لكنه (بطن) الحيوان (فى الدنيا عن ادراك بعض الناس) وهم محجوبون فيسمون بعض الاشياء جماداً والبعض الآخر حيواناً (وظهر فى الآخرة لكل الناس فانها دار الحيوان وكذلك الدنيا) كلها حيوان (الا ان حياتها) اى حياة الدنيا (مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله بما يدركونه من حقائق العالم فمن عم ادراكه كان الحق فيه اظهر فى الحكم ممن ليس له ذلك العموم) فيتفاضل من عم ادراكه على من لم يعم فاذا كان الامر على ما بيناه (فلا تحجب) على المبنى للمفعول اى لا تكن محجوباً (بالتفاضل وتقول) اى والحال انك قائلا (لا يصح كلام من يقول ان الخلق هوية الحق بعد) يتعلق بلا تحجب (ما) له (اراتك التفاضل فى الاسماء الالهية التى لا تشك انت فى انها هى الحق ومدلولها المسمى بها ليس الا الله) فلا منافاة بين التفاضل واتحاد العلمين فى الهويه ' ثم رجع الى بيان حكمة تقديم سليمان عليه السلام اسم الله على اسمه فقال (ثم انه كيف تقدم سليمان عليه السلام كما زعموا وهو) اى سليمان عليه السلام (من جملة من اوجدته الرحمة) الرحمانية ومن جملة من رحمته الرحمة باضافة الكمالات المختصة به (فلابد أن يتقدم الرحمان الرحيم ليصح استناد المرحوم) اليهما لكونه علة لوجود سليمان عليه السلام ومرحومية (هذا) اى تقديم سليمان عليه السلام اسمه على اسم الله (عكس الحقائق) وهو (تقديم من يستحق التأخير وتأخير من يستحق التقديم فى الموضع الذى يستحقه) وسليمان عليه السلام مع كونه عالماً بذلك كيف يقدم اسمه الذى يستحق التأخير على اسم الله الذى يستحق التقديم مع ان اسم الله يستحق التقديم فى ابتداء كل امر ذى بال وكتاب سليمان عليه السلام امر ذو بال يجب تقديم اسم الله على ما فى الكتاب ثم شرع فى بيان حكمة بلقيس بقوله (ومن حكمة بلقيس وعلو علمها كونها لم تذكر) لحواشيها (من القى اليها الكتاب وما عملت) بلقيس (ذلك) العمل

(الا لتعلم) بلقيس من الاعلام (اصحابها ان لها اتصالاً الى امور لايعلمون طريقها) اي لايعلمون حواشيها الطريق الواصل الى تلك الامور التي وصلت الى بلقيس (وهذا) اى ماعملته بلقيس مع حواشيها (من التدبير الالٓهى في الملك لانه اذا جهل طريق الاخبار الواصل للملك خاف اهل الدولة على انفسهم في تصرفاتهم فلايتصرفون الافي امر اذا وصل) ذلك (الامر الى سلطانهم عنهم) اى عن اهل الدولة (يأمنون غائلة ذلك التصرف فلو تعين لهم) اى لاهل الدولة كوزراء السلاطين (على يدى من) قوله على يدي من متعلق بتصل ومن فاعله اى لو تعين لهم من على يديه (تصل الاخبار الى ملكهم) متعلق بتصل (لصانعوه) اى لخدموا صاحب تلك اليدين (واعطوا له الرشا) بضم الراء جمع رشوة (حتى يفعلوا مايريدون ولايصل ذلك) الاخبار (الى ملكهم فكان قولها) اى قول بلقيس (القى الىّ ولم تسم من القاه سياسة منها اورثت الحذر منها) اى من بلقيس (في اهل مملكتها وخواص مدبرها وبهذا) العلم (استحقت) بلقيس (التقدم عليهم) اى على خواص مدبرها مع كونها امرأة يجب تأخيرها عن مرتبة الرجال (واما فضل العالم) وهو آصف بن برخيا وزير سليمان عليه السلام (من الصنف الانسانى على العالم من الجن) وهو من قال من الجن انا آتيك به قبل ان تقوم (باسرار التصرف) يتعلق بالعالم (وخواص الاشياء فمعلوم) اى ذلك الفضل معلوم (بالقدر الزمانى فان رجوع الطرف الى الناظر) قوله (به) يتعلق بالناظر والضمير المجرور راجع الى الطرف (اسرع من قيام القائم من مجلسه لان حركة البصر في الادراك) قوله (الى مايدركه) متعلق بالحركة (اسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه فان الزمان الذى يتحرك فيه البصر عين الزمان الذى يتعلق تبصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور فان زمان فتح البصر عين زمان تعلقه بتلك الكواكب الثابتة وزمان رجوع طرفه اليه) اى زمان رجوع طرف العين الى الناظر (عين زمان عدم ادراكه والقيام من مقام الانسان ليس

كذلك اى ليس له هذه السرعة فكان) قول (آصف بن برخيا) وهو قوله انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك (اتم فى العلم من الجن) واتمية العمل توجب اتميه العلم فكان العالم من الانس باسرار التصرف افضل من العالم من الجن (فكان عين قول آصف بن برخيا عين فعله فى الزمن الواحد) فان قول اهل التصرف وجميع قواه عين الحق من وجه خاص يتصرفون فيما يريدون باذن الله فكان قول آصف بمنزلة قول الله تعالى كن فيكون فى ان قول الحق عين فعله فى الزمن الواحد وبذلك كان وزيرا لسليمان عليه السلام (فرآى فى ذلك الزمان) الضمير المحدود فى (بعينه) راجع الى الزمان (سليمان عليه السلام عرش بلقيس) حال كون العرش (مستقراً عنده) اى موجوداً اوحاصلا عند سليمان عليه السلام وانما قال تعالى مستقراً عنده بعد قوله فلما رآه (لئلا يتخيل) على المبنى للمفعول (انه ادركه) اى ان سليمان عليه السلام ادرك العرش (وهو) والحال ان العرش ثابت (فى مكانه من غير انتقال) بان رفع الحجاب من البين فرآه سليمان عليه السلام بدون حصول عنده فلما قال مستقراً عنده زال ذلك التخيل وعلم ان العرش قد انتقل عن مكانه بفعل آصف وحصل عند سليمان فرآه عنده هذا عند من كان عنده باتحاد الزمان انتقال فكان استقرار العرش عند سليمان عنده بالانتقال واما عند من لم يكن عنده باتحاد الزمان انتقال وقد صرح به بقوله (ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال) يعنى ان قوله انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك عين فعله فى زمان واحد فاتحد قوله وفعله باتحاد الزمان ولا يمكن فيه الانتقال فان الانتقال حركة والحركة لابد لها من زمان كما ان القول لابد له من زمان فلا يمكن ان يكون زمان القول عين زمان الانتقال فلم يكن فعله بالعرش انتقالا (وانما كان اعداماً وايجادا) اى وانما كان فعله اعداما فى مكانه وايجاداً عند سليمان عليه السلام فعلى هذا كان معنى قوله تعالى مستقراً عنده اى اعدم فى مكانه واوجد عند سليمان عليه السلام من غير انتقال (من حيث لايشعر احد بذلك) الاعدام

(والايجاد)

والايجاد (الامن عرفه) اى من عرف الاعدام والايجاد ذوقا وحالاً من اهل التصرف فهو يشعر لاغير (وهو) اى ذلك الاعدام والايجاد (قوله تعالى) اى بين الله تعالى من لم يعرف ذلك الاعدام والايجاد فى قوله (بل هم فى لبس من خلق جديد) فمن لم يعرف معنى الخلق الجديد لم يشعر بذلك (ولايمضى عليهم وقت لايرون فيه ماهم راؤون له) اى انهم لم يشعروا الايجاد والاعدام فى كل آن لان كل مايعدم يوجد مثله فى آن عدمه فاتوابه متشابها فيزعمون ان وجودهم باق فى الماضى والمستقبل بدون الايجاد والاعدام فيرون بسبب ذلك فى وقت يمضى عليهم ماهم راؤون له ولايعلمون ان العالم فى كل وقت فى لبس جديد من خلق جديد فهم لعدم شعورهم بذلك كانوا فى لبس من خلق جديد (واذا كان هذا) اى حصول العرش عند سليمان عليه السلام (كما ذكرناه) من ان حصول العرش عند سليمان عليه السلام بطريق الايجاد والاعدام فى زمان واحد (فكان زمان عدمه اعنى عدم العرش من مكانه) عين (زمان وجوده عند سليمان عليه السلام من تجديد الخلق مع الانفاس ولاعلم لاحد بهذا القدر بل الانسان لايشعر به من نفسه انه فى كل نفس لايكون ثم يكون) قوله (ولاتقل ثم تقتضى المهلة فليس ذلك بصحيح) رد للاعتراض الوارد على قوله بل الانسان فى كل نفس لايكون ثم يكون وهو ان لفظة ثم للمهلة فلايكون زمان عدمه عين زمان وجوده واجاب عن هذا الاعتراض بقوله (وانما هى تقتضى تقدم الرتبة العلية) بكسر العين من العلة (عند العرب فى مواضع مخصوصة كقول الشاعر * كهز الردينى ثم اضطرب * وزمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك وقد جاء بثم ولا مهلة) فلا يستعمل ثم مطلقا للمهلة بل قد يكون للمرتبة العلية كما فى قول الشاعر فاستعملنا ثم فى قولنا لايكون للرتبة العلية لان اعدامه فى آن علة لايجاده فى آن آخر فكان زمان عدمه عين زمان وجوده بان يحصل عدمه فى آن ووجوده فى آن آخر لان اقل جزء الزمان من آنين فكما ان

زمان الهز زمان المهزوز فی قول الشاعر (كذلك تجديد الخلق مع الانفاس زمان العدم عين زمان وجود المثل) ولما كانت فی ادراك تجديد الخلق صعوبة شبه بقول الاشاعرة تسهيلا لاهل النظر فقال (كتجديد الاعراض فی دليل الاشاعرة) فی الاعراض فاختص دليل الاشاعرة فی تجديد الخلق بالاعراض والشيخ رضی الله عنه قد اثبت تبدل الجواهر والاعراض كما مر تحقيقه ولما كان هذا المقام مظنة ان يقال لم طول الكلام فی حصول العرش مع ان البيان علی وجه الاختصار مطلوب اجاب بصورة الاعتذار يعنی انما طولت الكلام فی تحقيق صورة العرش (فان مسئلة حصول عرش بلقيس من اشكل المسائل الا عند من عرف ماذكرناه آنفا فی قصته من الايجاد والاعدام) ان حصوله اعدام فی مكانه ايجاد عند سليمان عليه السلام فی زمان واحد من تجديد الخلق مع الانفاس فاذا كان الامر كذلك (فلم يكن لآصف من الفضل فی ذلك) الفعل (الا حصول التجديد فی مجلس سليمان عليه السلام) فاذا كان حصول العرش علی طريق التجديد (فما قطع العرش مسافة ولا زويت له) ای ولا طويت للعرش (ارض ولا خرقها) ای ولا خرق آصف او العرش الارض (لمن فهم) معنی (ماذكرناه) من تجديد الخلق (وكان) ای وحصل (ذلك) الفعل العظيم الشان وجليل القدر (علی يدی بعض اصحاب سليمان عليه السلام) وهو آصف بن برخيا (ليكون) ذلك الفضل (اعظم لسليمان عليه السلام) ای ليكون ما فعله آصف بالعرش من الامور العظام دليلا علی اعظمية سليمان عليه السلام (فی نفوس الحاضرين من بلقيس واصحابها) فان اعظمية التابع تدل علی اعظمية المتبوع فكان فعل آصف معجزة لسليمان عليه السلام (وسبب) حصول (ذلك) الفعل علی يدی بعض اصحابه مع ان سليمان عليه السلام قادر عليه (كون سليمان عليه السلام هبة الله لداود عليه السلام من قوله تعالی ووهبنا لداود سليمان والهبة عطاء الواهب بطريق الانعام لا بطريق الجزاء الوفاق) ای الجزاء الموافق لاعمال العباد كما قال جزاء

وفاقاً (او) بطريق (الاستحقاق) بحسب العمل يعنى أن وجود سليمان عليه السلام هبة الله لداود والفعل الذى حصل على يدى بعض اصحابه فى مجلس سليمان عليه السلام هبة الله لسليمان لذلك لم يظهر على يدى نفسه اذ لو ظهر لتوهم ان ذلك فى مقابلة عمله لا بطريق الانعام (فهو) اى ما فعل آصف بالعرش فى مجلس سليمان (النعمة السابقة) لسليمان (والحجة البالغة) على اعيان امته يوم القيمة (والضربة الدامغة) فى حق الكفار (واما علمه) اى واما اختصاص سليمان بالعلم يريد ذلك بيان مرتبة سليمان فى العلم (بقوله) تعالى (ففهمناها سليمان مع نقيض الحكم) اى مع وجود نقيض حكم سليمان وهو حكم داود فى المسئلة (وكلا) اى وكل واحد من الانبياء (آتاه الله حكماً وعلماً فكان علم داود علماً مؤتى آتاه الله) على يد من ايدى الاسماء من الوهاب وغيره فجاز فى حكمه ان يصيب وان لا يصيب كما فى المسئلة (وعلم سليمان علم الله فى المسئلة اذا كان) اى سليمان (هو الحاكم بلا واسطة) فعلم سليمان الامر على ماهو عليه لكون علمه عين علم الحق وفضل سليمان على داود عليهما السلام فى رتبة العلم فى هذه المسئلة لا ينافى افضلية داود على سليمان (فكان سليمان ترجمان حق فى مقعد صدق) فكان لسليمان فى المسئلة اجران ولداود اجر واحد (كما ان المجتهد المصيب لحكم الله الذى يحكم به الله) اى بذلك الحكم (فى المسئلة لو تولاها بنفسه) اى لو تولى الحق بنفسه المسئلة (او) تولاها (بما يوحى به لرسوله له) خبر مقدم الضمير يرجع الى المصيب (اجران) مبتدأ والجملة خبر ان اى فله اجر لاصابته فى الحكم واجر لبذل جهده (والمخطئ لهذا الحكم المعين له اجر) واحد لبذل جهده (مع كونه) اى مع كون خطأه يعد (علما) بحسب الشرع كعلم المصيب (و) يعد حكمه (حكماً) بحسب الشرع فى وجوب العمل به كحكم المصيب (فاعطيت هذه الامة المحمدية رتبة سليمان عليه السلام فى الحكم) بالاصابة (ورتبة (داود عليه السلام) بالاجتهاد فجمع هذه الامة رتبة سليمان

ورتبة داود عليهما السلام (فما افضلها) تعجب اى فما افضل رتبة سليمان ورتبة داود عليهما السلام (من امة) محمدية ولايتوهم افضلية الامة عليهما في هذه الرتبة لان هذه الرتبة لسليمان وداود عليهما السلام اعطيت من الله اولاً وبالذات وللامة بواسطة روحانيتهما (ولما رأت بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله فى تلك المدة عندها قالت كأنه هو) اى حكمت بالمغايرة على وجه التشبيه (وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالامثال وهو هو وصدق الامر) فكان كلام بلقيس جامعاً بين الكثرة والوحدة فقولها كان اشارة الى المثلية فان مثل الشئ من حيث انه لايكون عينه وقولها هو اشارة الى العينية فان مثل الشئ عين ذلك الشئ بحسب الحقيقة (كما انك فى زمان التجديد عين ما انت فى زمن الماضى ثم انه من كمال علم سليمان عليه السلام التنبيه الذى ذكره فى الصرح فقيل لها ادخلى الصرح وكان صرحاً املس لاامت) اى لاعوج (فيه من زجاج فلما رأته حسبته لجة اى ماء فكشفت عن ساقيها حتى لايصيب الماء ثوبها فنبهها بذلك على ان عرشها الذى رأته من هذا القبيل) اى من قبيل التشابه (وهذا) التنبيه (غاية الانصاف) من سليمان عليه السلام (فانه اعلمها) اى فان سليمان عليه السلام اعلم بلقيس (بذلك) التنبيه (اصابتها فى قولها كانه هو فقالت عند ذلك) التنبيه (رب انى ظلمت نفسى) بالعصيان الى هذا الوقت (و) الآن (اسلمت مع سليمان اى اسلام سليمان) عليه السلام اى تبعت له فى الاسلام (لله رب العالمين) اسلام سليمان (فما انقادت لسليمان وانما انقادت لرب العالمين وسليمان من العالمين فما تقيدت فى انقيادها) فى الله برب خاص حيث لم تقل اسلمت برب سليمان عليه السلام او لسليمان عليه السلام كما قال السحرة آمنت برب موسى وهارون (كما لا تتقيد الرسل فى اعتقادها فى الله) فكان اسلام بلقيس عين اسلام سليمان عليه السلام فى الاطلاق وان كانت تابعة له فى الاسلام (بخلاف فرعون فانه قال رب موسى وهرون) حيث لم يقل رب العالمين فخصص اعتقاده

(برب)

برب دون رب (وان كان) انقياد فرعون (يلحق بهذا الانقياد البلقيسى من وجه) وهو من حيث ان ربها رب العالمين (ولكن) انقياد فرعون (لايقوى قوته) اى لايساوى انقياد بلقيس فى القوة لتقيده فى اعتقاده الله برب خاص رب موسى عليه السلام وهرون عليه السلام (فكانت) بلقيس (افقه من فرعون فى الانقياد لله فكان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال آمنت بالذى آمنت به بنو اسرائيل فخصص فرعون) ايمانه برب بنى اسرائيل وان كان رب بنى اسرائيل رب العالمين لكن لم يقل به صريحاً (وانما خصص لما رأى السحرة قالوا فى ايمانهم بالله رب موسى وهارون) فكان ايمان بلقيس لاطلاقه فوق ايمان السحرة وايمان فرعون فى القوة فكان ايمان فرعون كايمان السحرة فى القوة لكنه لم يقبل منه لعدم وقوعه فى وقته وفيه كلام نتكلم ان شاء الله فى حكمة موسوية (فكان اسلام بلقيس اسلام سليمان عليه السلام اذ قالت مع سليمان عليه السلام فتبعته) فى الاسلام (فما يمر سليمان عليه السلام بشئ من العقائد الا مرت) بلقيس (به) اى بذلك الشئ مع سليمان عليه السلام (معتقدة) اى حال كون بلقيس معتقدة (ذلك) الشئ (كما كنا نحن على الصراط المستقيم الذى الرب تعالى عليه لكون نواصينا فى يده ويستحيل مفارقتنا اياه) فاذا كان الامر كذلك (فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح فانه قال وهو معكم اينما كنتم) وهذا هو التصريح (ونحن معه بكونه آخذاً بنواصينا) وهو معنى التضمين فما اتجه ان يقال اذا كان الحق معنا لزم ان يكون تابعاً لنا كما اذا كنا معه اعتباراً بمعنى مع وكون الحق تابعاً لشئ من الاشياء محال فكيف يصح معيته بنا دفع ذلك بقوله (فهو تعالى مع نفسه حيث مامشى بنا من صراطه فما احد من العالم الا على صراط مستقيم وهو صراط الرب فهو عيننا) من حيث الوجود والحقيقة وان كان غيرنا باعتبار تعيناتنا الشخصية فكونه معنا من حيث الوجود والوحدة معنا مشيته معنا عين مشيته مع نفسه فكما عيننا اذ كنا مع الحق بالتبعية

(وكذا علمت بلقيس من سليمان عليه السلام) انه مع الله بالتبعية فتبعته في الاسلام لتكون مع الله بالتبعية كما كان سليمان عليه السلام (فقالت لله رب العالمين وما خصصت عالماً من عالم) اى ما خصصت اسلامها رب عالم بل اضافت اسلامها رب جميع العوالم (واما التسخير الذى اختص به سليمان عليه السلام وفضل به) من التفضيل على البناء المجهول (على غيره) اى فضل بذلك التسخير على غيره (وجعله الله له) اى جعل الله ذلك التسخير لسليمان (من الملك الذى لا ينبغى لاحد من بعده فهو كونه) اى كون ذلك التسخير (عن امره) اى عن امر سليمان (فقال) تعالى فى حقه (فسخرنا له الريح تجرى بأمره) اى بامر سليمان (فما هو) اى فما كان اختصاص سليمان ذلك التسخير (من كونه تسخيراً) والا لما عمم الله التسخير فى حقنا (فان الله تعالى يقول فى حقنا كلنا) بنى آدم (من غير تخصيص بأحد منا سليمان كان) اوغيره وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعاً منه وقد ذكر) الحق (تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك ولكن) ذلك التسخير لنا (لا عن امرنا بل عن امر الله) ولسليمان بامر سليمان (فما اختص سليمان ان عقات الا بالامر من غير جمعية ولا همة بل بمجرد الامر وانما قلنا ذلك لانا نعرف ان اجرام العالم تنفعل بهمم النفوس اذا اقيمت فى مقام الجمعية وقد عاينا) اى وقد ظهر لنا (ذلك) اى انفعال الاجرام بهمم النفوس حين اقامهم فى مقام الجمعية فكان الريح والنجوم مسخراً لنا بامر الله بجمعيتنا وهمتنا (فى هذا الطريق) اى فى طريق اهل الله اوفى طريق الجمع (فكان) التسخير منا بجمعية وهمة فكان ذلك التسخير (من سليمان مجرد التلفظ بالامر لمن اراد تسخيره من غير همة ولا جمعية واعلم ايدنا الله واياك بروح منه) والمراد من التأييد الحياة العلمية وبالروح الروح المعنوى وهو الاحضار التام مع الله دعا لنفسه ولنا بذلك اشارة الى ان من لم يكن على هذا الوصف لا يدرك المسئلة المذكورة بعد اعلم استعظاماً لشان المسئلة (ان مثل هذا العطاء) الدنيوى (اذا حصل للعبد اى عبد كان فانه) اى الشان (لا ينقصه)

اى العبد (ذلك) العطاء (من ملك آخرته ولا يحسب عليه) فى الآخرة اذا حصل من غير طلب من العبد او مع طلب لكنه عن امر الله (مع كون سليمان عم طلبه) اى ذلك العطاء (من ربه تعالى) لكن عن امر ربه فكيف ينقص درجته و يحسب عليه فى الآخرة تعريض لمن زعم انه اختار الدنيا وطلب انه لا يكون لاحد بعده فينقص من ملك آخرته و يحسب عليه (فيقتضى ذوق الطريق) اى طريق سوق الآية الكريمة فى حق سليمان او طريق الكشف او طريق التصوف او طريق سليمان اوطريق الحق وهى صراط مستقيم وهذه احسن الوجوه (ان يكون قد عجل له) اى لسليمان (ما ادخر لغيره) فلا يحاسب على ما عجل له كما لا يحاسب غيره على ما ادخر عليه (ويحاسب) العبد (به) اى بذلك العطاء أن شاء الحق حسابه (اذا أراده) من غير امر آلهى (فى الآخرة) تتعلق بيحاسب (فقال الله هذا عطاؤنا ولم يقل) بعد اضافة العطاء الى نفسه (لك) اى لاجلك (ولا لغيرك فامنن اى أعط اوامسك بغير حساب) أى لا حساب به عليك فى الآخرة (فعلمنا من ذوق الطريق) وهو طريق الجواب اوغير ذلك مما ذكرناه (أن سؤاله) عليه السلام (ذلك) اى الملك الذى لا ينبغى لاحد من الخلق بعده (كان) اى حصل ذلك السؤال (عن امر ربه والطلب اذا وقع عن الامر الالهى كان الطالب له الاجر التام على طلبه والبارى تعالى أن شاء قضى حاجته فيما طلب منه وان شاء امسك وأن العبد قد وفى ما اوجب الله عليه من امتثال امره فيما سأل ربه فيه فلو سأل ذلك من نفسه عن غير امر ربه له بذلك لحسابه به) ان تعلق ارادته بحسابه (وهذا) الحكم الذى ذكرناه فى حق سؤال سليمان (سار فى جميع ما يسأل فيه الله تعالى كما قال لنبيه محمد عليه السلام قل رب زدنى علماً فامتثل الرسول امر ربه فكان يطلب الزيادة من العلم حتى كان اذا سيق له لبن يتأوله علماً كما تؤول رؤياه لما رآى

فى النوم انه اتى اليه بقدح لبن فشربه واعطى فضله عمر بن الخطاب قالوا فما اوّلته قال العلم وكذلك لما اسرى به) فى ليلة المعراج (اتاه ملك باناء فيه لبن واناء فيه خمر فشرب اللبن) لكونه مأموراً بشربه دون الخمر (فقال له الملك اصبت الفطرة اصاب الله بك امتك فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم فهو) اى ماشرب الرسول (العلم تمثل فى صورة اللبن) فما شرب الاطلبا للزيادة من العلم (كجبرائيل تمثل فى صورة بشر سوى لمريم) فى كون كل واحد منهما يعطى الحياة الا ان جبرئيل بتمثله فى صورة بشر سوى يعطى الحياة الحسية والعلم تمثله فى صورة اللبن يعطى الحياة المعنوية (ولما قال عليه السلام الناس نيام فاذاماتوا انتبهوا نبه على انه كل مايراه الانسان فى حياته الدنيا انما هو بمنزلة الرؤيا للنائم خيال فلابد من تأويله) كما لابد من تأويل الرؤيا (* شعر * انما الكون خيال *) لانه ظل الهى وظل الشئ من حيث انه ظل له غير ذلك (وهو) اى الكون (حق) اى عين الحق (فى الحقيقة *) باعتبار الوجود والحقيقة وقد سبق غير مرة تحقيق كون العالم عين الحق (* والذى يفهم هذا *) اى يفهم كون العالم خيالا من وجه وحقا من وجه (حاز اسرار الطريقة * فكان عليه السلام اذا قدم له لبن قال اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه لانه كان يراه صورة العلم وقد امر بطلب الزيادة من العلم واذا قدم اليه غير اللبن قال اللهم بارك لنا فيه واطعمنا خيراً منه فمن اعطاه الله مااعطاه بسؤال عن امر الهى فان الله لايحاسبه فيه فى الدار الآخرة ومن اعطاه الله مااعطاه بسؤال عن غير امر الهى فالامر فيه الى الله ان شاء حاسبه وان لم يشأ لم يحاسبه وارجوا من الله فى العلم خاصة انه لايحاسبه به فان امره تعالى لنبيه بطلب الزيادة من العلم عين امره لامته فان الله تعالى يقول لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة واىّ اسوة اعظم من هذا التأسى) وهو طلب الزيادة من العلم (لمن عقل عن الله تعالى ولو نبهنا على المقام السليمانى على تمامه لرأيت امراً يهولك الاطلاع عليه فان اكثر علماء هذه الطريقة) وهى طريقة نظر العقل (جهلوا حالة

سليمان عم ومكانته) وزعموا انه قد اسمه على اسم الله ملك الدنيا وطلب ان لا يكون لاحد بعده (وليس الامر كما زعموا والله يقول الحق وهو يهدى السبيل)

فص حكمة وجودية فى كلمة داودية

(فص حكمة وجودية) اى فص الحكمة المنسوبة الى الوجود الانسانى حاصلة (فى كلمة داودية) اى فى روح منسوبة الى داود عليه السلام وانما نسب الحكمة الوجودية الى داود عليه السلام لان المقصود من الوجود الانسانى الخلافة ولا يتم ذلك بكماله الا بداود عليه السلام لذلك ما ظهرت الخلافة فى احد مثل ظهورها فى داود عليه السلام حيث خاطبه الحق بقوله ياداود انا جعلناك خليفة بخلاف آدم عليه السلام فانه ليس بهذه المثابة فى التصريح فلا يظهر خلافة آدم بتمامه الا بداود (اعلم انه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصاً آلهياً ليس فيها شئ من الاكتساب) اى لا يحصل بتعلق ارادة الانسان (اعنى نبوة التشريع) فالنبوة العامة لكونها لازمة للولاية الكسبية خارجة عن هذا الحكم (كانت عطاياه تعالى لهم عليهم السلام من هذا القبيل) قوله (مواهب ليست جزاء ولا يطلب عليها منهم جزاء فعطاؤه تعالى اياهم على طريق الانعام والافضال) بدل من قوله من هذا القبيل على التفضيل (فقال ووهبنا له اسحق ويعقوب يعنى لابراهيم الخليل وقال فى ايوب ووهبنا له اهله ومثلهم معهم وقال فى حق موسى ووهبنا له من رحمتنا اخاه هارون نبياً الى مثل ذلك فالذى تولاهم اولاً) اى تولا باعطاء كما لاتهم فى الدنيا من غير كسب (هو الذى تولاهم آخرا فى عموم احوالهم او اكثرها) باعطاء درجاتهم من غير كسب فكانت نعم الله عليهم فى الدنيا والآخرة بطريق الافضال لكونهم مظاهر اسمه الوهاب فلا ينفك تصرف الاسم الوهاب ولا الجواد عنهم (وليس) متوليهم (الا اسمه الوهاب وقال فى حق داود عليه السلام ولقد آتينا داود منا فضلا فلم يقرن) الحق (به) اى باعطائه لداود عليه السلام (جزاء) اى عملا

(يطلبه منه) اى يطلب الحق ذلك العمل من داود عليه السلام (ولا اخبر) الحق (انه) اى الفاضل (اعطاه) اى اعطى الحق لداود عليه السلام (هذا) مبتدأ (الذى ذكره) صفة (جزاء) خبره اى ولا اخبر الحق ان الفضل الذى اعطى لداود عليه السلام جزاء من عمل داود عليه السلام (ولما طلب الشكر على ذلك بالعمل طلبه) اى طلب الحق ذلك الشكر (من آل داود عليه السلام ولم يتعرض لذكر داود عليه السلام) فى طلب الشكر (ليشكره) يتعلق بطلبه اى انما طلب الحق الشكر من آل داود ليشكر (الآل) الحق (على ما انعم به على داود) عليه السلام حتى يزيد نعم الله على عباده بالشكر لقوله تعالى (لئن شكرتم لازيدنكم) فكان طلب الشكر من العباد نعمة وعطاء محضا من الله على عباده فاعطاء النعمة على العباد احب اليه تعالى لذلك طلب الشكر الذى يزيد به النعمة فالشكر احب الاعمال الى الله تعالى فاذا لم يطلب على ما انعم به على داود عليه السلام من داود عليه السلام جزاء (فهو) اى ذلك الفضل (فى حق داود عليه السلام عطاء نعمة وافضال) فاذا طلب على ذلك من آله جزاء لم يكن النعمة فى حق آله افضالا لذلك قال (وفى حق آله على غير ذلك) بالاعطاء والافضال (لطلب المعاوضة) فى حق آله دون داود عليه السلام (فقال تعالى اعملوا آل داود شكرا) اى اشكروا الله يا امة محمد على ما انعمت به على نبيكم محمد عليه السلام كما شكر آل داود عليه السلام على ما انعمت به على نبيهم داود عليه السلام (وقليل من عبادى الشكور) وهو بيان لعظمة شان الشكر عند الله فلا يصل الى مرتبة الشكر من العباد الا قليل (وان كانت الانبياء قد شكروا الله على ما انعم به عليهم) الحق (ووهبهم) من الرسالة والنبوة والكمالات المختصة بهم (فلم يكن ذلك) الشكر منهم (عن طلب من الله بل تبرعوا بذلك) الشكر (من نفوسهم كما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه شكرا لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر فلما قيل له فى ذلك) يعنى قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله غفر لك ما تقدم

(من)

من ذنبك وما تأخر فلم فمات ذلك الفعل الشاق (قال افلا اكون عبداً شكوراً) لعلمه ان الشكر اعظم منزلة عند الله فالعبد الشكور من خواص عباده تعالى لذلك قال قل الشكور فطلب رسول الله والانبياء كلهم ان يكون عبداً شكوراً (وقال فى نوح عليه السلام انه كان عبداً شكوراً والشكور من عباد الله قليل) فالعبد الشكور هو الذى شكر الله على ما انعم الله به عليه من غير طلب من الله الشكر واما الذى شكر عن طلب من الله فهو ليس عبداً شكوراً فما كان الشكور من عباد الله الا الانبياء عليهم السلام خاصة لورود النص فى حقهم وهو قوله تعالى فى حق نوح عليه السلام انه كان عبداً شكوراً وقول الرسول عليه السلام (افلا اكون عبداً شكوراً) واما غيرهم من المؤمنين وان كانوا شاكرين لكنهم لايكونون عبداً شكوراً لعدم ورود النص فى حقهم نعم قد انعم الله على المؤمنين بعض نعمة من غير طلب الشكر فتبرعوا الشكر من عند انفسهم فكانوا حينئذ عبداً شكوراً لكن الكلام فى النص الالهى (فاول نعمة انعم الله بها على داود عليه السلام أن اعطاه اسماً ليس فيه حرف من حروف الاتصال) والاتصال يعتبر الى البعد فهذه الحروف لا تتصل الى حرف بعدها ويتصل بها غيرها قبلها فهذه الحروف تقطع عن الحروف الباقية وتتصل الحروف الباقيه اليها فداود عليه السلام ينقطع عن العالم اى لايميل اليه والعالم يتصل اليه لذلك ترجع الجبال معه (فقطعه) اى قطع الحق داود عليه السلام (عن العالم بذلك) اى باعطاء ذلك الاسم له فكان هذا الاسم سبباً لقطعه تعالى عن العالم وانما فعل الحق ذلك فى حق داود عليه السلام (اخباراً) اى للاخبار (لنا عنه) اى عن قطعه عن العالم (بمجرد هذا الاسم) المنقطع الحروف قوله بمجرد يتعلق باخباراً (وهى الدال والالف والواو) فلما اعطاه ذلك علمنا منه ان الله قدقطعه عن العالم بدون مجاهدة وكسب من داود عليه السلام فكان ذلك القطع عطاء نعمة وافضال من الله على داود عليه السلام (وسمى الله محمداً عليه السلام بحروف الاتصال والانفصال فوصله) اى محمداً

صلى الله عليه وسلم بذلك الاسم من جهته وصله (به) اى بالحق او وصله بسبب هذا الاسم الى الحق (وفصله) بهذا الاسم من جهة فصله (عن العالم فجمع له) اى لمحمد عليه السلام (بين الحالتين) حالتى الاتصال والانفصال (فى) لفظ (اسمه) فعلنا من اسم محمد صلى الله عليه وسلم ان محمداً صلى الله عليه وسلم قد انفصل عن العالم واتصل بالحق بخلاف داود عليه السلام فانه وان علمنا انقطاعه عن العالم واتصاله بالحق لكن الاتصال بدلالة المعنى فان الانقطاع عن العالم يوجب الاتصال بالحق فدل اسم داود عليه السلام عليه التزاما وهو معنى قوله (كما جمع لداود عليه السلام بين الحالتين من طريق المعنى ولم يجعل ذلك) الجمع (فى اسمه فكان ذلك) الجمع فى اسم محمد صلى الله عليه وسلم (اختصاصاً لمحمد عليه السلام على داود عم) قوله (اعنى التنبيه عليه باسمه) تفسير لقوله فكان ذلك اختصاصا (فتم له الامر) اى امر الجمع (من جميع جهاته) من الاسم والمعنى (وكذلك فى اسمه احمد فهذا) اى الجمع بين الحالتين فى اسم محمد واسم داود عليهما السلام (من حكمة الله تعالى) وهى الانقطاع عن العالم والاتصال ظاهر بالحق فلا يخلو ما فى الوجود لفظا وكتابة وعملا وخارجاً عن حكمة آلهية ولا يطلع على هذا المعنى الا من اكحل بصره بالنور الآلهى (ثم قال فى حق داود عليه السلام) والضمير المنصوب (فيما اعطاه) راجع الى ماای وما اعطاه اياه (على طريق الانعام) والضمير المجرور فى (عليه) راجع الى داود عليه السلام والجار والمجرور يتعلق بالانعام ترجيع الجبال معه التسبيح مقول قال التسبيح منصوب بترجيع اى قال الله فى حق داود عليه السلام (ترجيع الجبال معه التسبيح) فى قوله وسخرنا الجبال معه يسبحن بالعشى والاشراق (فتسبح) الجبال (تسبيحه ليكون له) اى لداود عليه السلام (عملها) اى عمل الجبال (وكذلك) خبر مقدم (الطير) مبتدأ اى وكالجبال الطير فى الترجيع معه التسبيح او بالجر على تقدير المضاف اى وكذلك قال الله تعالى ترجيع الطير معه التسبيح فى قوله (والطير محشورة كل له اواب) وتسبيح الجبال والطير معه وهو تسبيح داود لا التسبيح المخصوص بكل منهما

(واعطاه)

(واعطاه القوة ونعته بهـا) فى القرآن الكريم بكلامه ذا الايد انه اوّاب (واعطاه الحكمة) اى علم الحقائق والاسماء والصفات (و) اعطاه (فصل الخطاب) قال مولانا سعد الدين فى كتابه المسمى بالمطول يقال الكلام البين فصل بمعنى المفصول ففصل الخطاب البين من الكلام الملخص الذى ينبه من يخاطب ولايلتبس عليه او بمعنى الفاصل اى الفاصل من الخطاب الذى يفصل بين الحق والباطل والثواب والخطأ (ثم المنة الكبرى والمكانة الزلفى) اى المرتبة القربى من الله (التى خصه الله تعالى بها التنصيص) قوله ثم المنة مبتدأ والتنصيص خبره (على خلافته ولم يفعل ذلك) التنصيص (مع احد من ابناء جنسه) اى من بنى آدم (وان كان فيهم خلفاء) فلا يكون نفس الخلافة لداود المنة الكبرى والمكانة الزلفى بل المنة الكبرى التنصيص على خلافته لعموم الخلافة وخصوص تنصيصه وانما كان تنصيص الخلافة المنة الكبرى دون تنصيص سائر النعم التى خصها لداود لان الخلافة لكونها المرتبة الالوهية اعلى المراتب كلها فتنصيصها كذلك ولم يلزم فضل داود عليه السلام بذلك التنصيص على سائر الخلفاء من الانبياء عليهم السلام تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده ولو كان داود عليه السلام فاضلا بذلك التنصيص على الخلفاء لما نص فضل محمد عليه السلام على الانبياء عليهم السلام كلها فتنصيص الخلافة غير تنصيص الفضل مع ان الفضل بذلك لا يستلزم الفضل مطلقا فالشئ الواحد جاز ان يكون فاضلا ومفضولاً بحسب الوجوه والمراتب وقد بيناه غير مرة (فقال يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى اى ما يخطر لك فى حكمك من غير وحى منى فيضلك عن سبيل الله اى عن الطريق الذى اوحى اليه) اى بهذا الطريق (الى رسلى ثم تأدب سبحانه معه فقال ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب ولم يقل له فان ضللت عن سبيلى فلك عذاب شديد) فانظر كيف تأدب الحق مع عباده حتى نتأدب معه

ومع عباده (فان قلت و آدم عليه السلام قد نص على خلافته) فما معنى اختصاص التنصيص على خلافة داود عليه السلام (قلنا ما نص) آدم عليه السلام على خلافته (مثل التنصيص على) خلافة (داود عليه السلام وانما قال للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة ولم يقل انى جاعل آدم عليه السلام فى الارض) خليفة (ولو قال) انى جاعل آدم عليه السلام خليفة (لم يكن) هذا القول الذى فى حق آدم (مثل قوله انا جعلناك خليفة فى حق داود عليه السلام فان هذا) اى قوله فى حق داود عليه السلام (محقق) لانه خطاب (وليس ذلك) اى وليس قوله انى جاعل آدم عليه السلام خليفة (كذلك) فى التحقيق لانه غيب (وما) اى ولا (يدل ذكر آدم عليه السلام فى القصة بعد ذلك) اى بعد قوله انى جاعل فى الارض خليفة (على انه) اى على ان آدم عليه السلام (عين ذلك الخليفة الذى نص الله عليه فاجعل بالك لاخبارات الحق عن عباده اذا اخبرك) اى اخبر بالتنصيص ام لا (وكذلك فى حق ابراهيم الخليل قال انى جاعلك للناس اماماً ولم يقل خليفة وان كنا نعلم ان الامامة هنا خلافة ولكن ما هى مثلها لانه) اى الشان (ماذكرها) اى ما ذكر الحق الامامة (باخص اسمائها وهى الخلافة) وغيرها فالامامة تعم الخلافة وغيرها (ثم فى داود عليه السلام من الاختصاص بالخلافة ان جعله خليفة حكم وليس ذلك) اى خليفة حكم (الا عن الله فقال له فاحكم بين الناس بالحق وخلافة آدم عليه السلام قد لا تكون من هذه المرتبة فتكون خلافته ان يخلف من كان فيها) اى فى الارض (قبل ذلك) اى قبل آدم عليه السلام من الملائكة (لا انه) اى لا يدل ان آدم عليه السلام (نائب عن الله فى خلقه بالحكم الالهى فيهم وان كان الامر كذلك وقع) اى وان كان آدم نائبا عن الله فى خلقه بالحكم الالهى فيهم فى نفس الامر (ولكن ليس كلامنا) فى حق داود عليه السلام (الا فى التنصيص عليه) اى على داود عليه السلام (والتصريح به) فامتاز داود عليه السلام عن آدم عليه السلام

فى الخلافة تنصيصها (ولله فى الارض خلائف عن الله وهم الرسل) فلا اختصاص فى الخلافة كما اختص داود عليه السلام الا على تنصيصها (واما الخلافة اليوم) اى الخلافة التى بعد انقضاء الرسل (فعن الرسل لا عن الله فانهم) اى الخلفاء اليوم (ما يحكمون الا بما شرع لهم الرسول عليه السلام ولا يخرجون عن ذلك) التشريع (غير أن هنا) اى الان فى مقام الخلافة (دقيقة لا يعلمها) ذوقا وحالا (الا امثالنا) فى العلم والمرتبة (وذلك) الدقيقة المعلومة لنا حاصلة (فى اخذ ما يحكمون به) ومن فى (مما) بيان لما (هو) راجع الى ما فى مما (شرع للرسول عليه السلام) على البناء للمجهول من التشريع (فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه او بالاجتهاد الذى اصله ايضاً منقول عنه) هذا تفصيل لقوله واما الخلافة اليوم فعن الرسل الى قوله غير أن هنا شرع فى تفصيل قوله غير أن هنا دقيقة الى آخره بقوله (وفينا من يأخذه) اى الحكم (عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم) اى الحكم الذى يأخذه خليفة الرسول بالنقل او بالاجتهاد ويأخذ منا ذلك الحكم بعينه عن الله كما يأخذ الرسول عنه (فتكون المادة له) فى اخذ الحكم (من حيث كانت المادة لرسول الله) عليه السلام وهذه المرتبة والمساواة برسول الله عليه السلام لمن سبقت له العناية الازلية من كبار اولياء الله واتحاد الولى مع النبى فى درجة واحدة وهى مادة اخذ العلم اوفى غير ذلك من الكمالات لا ينافى افضلية الانبياء على الاولياء (فهو) اى من يأخذ الحكم عن الله (فى الظاهر) متعلق بقوله (متبع) اى للرسول (لعدم مخالفته) الرسول (فى الحكم) لكون الاخذ من معدن واحد (كعيسى) عليه السلام (اذا نزل فحكم) فانه يأخذ الحكم عن الله ويتبع الرسول فى الظاهر فيكون خليفة عن الله لا خليفة عن الرسول اذ لم يأخذ الحكم بالنقل عنه او بالاجتهاد لكن بلسان الظاهر يقال خليفة رسول الله (وكالنبى محمد عليه الصلاة والسلام فى قوله

تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) فقد أمر الله تعالى الرسول باتباع هدى الانبياء والمرسلين فالهدى حقيقة واحدة تدوم بدوام الانسان الى يوم القيمة باتباع اللاحق بالسابق (وهو) اى الاخذ عن الله تعالى (فى حق مانعرفه) على صيغة المتكلم اوالغائب (من صورة الاخذ) بيان لما (مختص) اى لا يأخذ الحكم الا عن الله (موافق) للرسول فى الحكم فقوله وهو مبتدأ مختص خبره وموافق صفة مختص اوخبر ثان (هو) مبتدأ اى ذلك الاخذ (فيه) اى فى اخذه عن الله وتقرير شرع رسول الله عليه السلام وخبر المبتدأ قوله (بمنزلة ماقرره النبي من شرع من تقدم من الرسل) قوله (بكونه) يتعلق بقوله (قرره) اى قرر الرسول شرع من تقدم من الرسل بايجاده لا بالنقل عنهم (فاتبعناه) اى الرسول فيما قرره من شرع من تقدم (من حيث تقريره) اى تقرير الرسول (لا من حيث انه هو شرع لغيره قبله) اذلا يكون من هذه الحيثية شرع محمد صلى الله عليه وسلم فنحن مأمورون باتباع شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لاباتباع شريعة غيره من الرسل (وكذلك) يعنى كما ان ماأخذه الرسول عن الله عين ما اخذه الرسل منه كذلك (اخذ الخليفة عن الله عين ما اخذه منه الرسول فنقول فيه) اى فى حق الاخذ عن الله (بلسان الكشف خليفة الله وبلسان الظاهر خليفة رسول الله ولهذا) اى ولاجل ان من عباد الله من يأخذ الخليفة عن الله (مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وما نص بخلافة عنه الى احد عنه ولا عينه لعلمه ان فى امته من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون)ذلك الاخذ (خليفة عن الله مع الموافقة) لرسول الله (فى الحكم المشروع)والنصوص الواردة فى حق الاصحاب فى الامامة لافى الخلافة وان كان الامر قد وقع كذلك لكن امر الخلافة لا كامر الامامة كما عرفت (فلما علم ذلك عليه السلام لم يحجر الامر) اى لم يمنع امر الخلافة عن احد فاذا لم يمنع الرسول الخلافة (فلله خلفاء فى خلقه يأخذون من معدن الرسول والرسل) قوله (ماأخذته الرسل) مفعول يأخذون المعدن هو ذات الحق

واسمائه وصفاته (ويعرفون) عطف على يأخذ (فضل المتقدم) في الرتبة (هناك) اى فى الاخذ عن الله فان الاخذ عن الله يتفاوت بحسب المشارب والمراتب وكم بين اخذ الانبياء عن الله و بين الاولياء فيتفاوت اخذ الانبياء بحسب درجاتهم قال الله تعالى (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) وكذا الاولياء وانما فضل الرسول على الخلفاء فى المرتبة (لان الرسول قابل للزيادة وهذا الخليفة) اى الخليفة الذى يأخذ عن الله مع الموافقة فى الحكم المشروع للرسول (ليس بقابل للزيادة التى لو كان) هذا الخليفة (الرسول قبلها) على صيغة الماضى فاذا كان الامر كذلك (فلا يعطى) الله ذلك الخليفة (من العلم والحكم فيما شرع له) على البناء للمجهول الامر (الا ما شرع للرسول خاصة فهو) اى الولى الاخذ عن الله (فى الظاهر) متعلق بقوله (متبع غير مخالف بخلاف الرسل) فان شريعة بعضهم تخالف شريعة من قبلهم فى بعض الاحكام المشروعة وان كانت شريعة كلهم متفقة فى الهدى لقوله تعالى (فبهديهم اقتده) فالهداية لا تقبل الزيادة والنقصان بخلاف الاحكام (الا ترى عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود أنه لا يزيد على) دين (موسى عليه السلام مثل ماقلناه فى الخلافة اليوم مع الرسول آمنوا به واقرّوه فلما زاد) عيسى عليه السلام (حكما او نسخ حكما كان قد قرره موسى عليه السلام) قوله (لكون عيسى ع م رسولا) يتعلق بقوله فلما زاد (لم يحتملوا) اى اليهود (ذلك) الزائد او النسخ فانكروا عيسى عليه السلام واعرضوا عن حكمه وانما لم يحتملوا (لانه خالف) اى عيسى عليه السلام (اعتقادهم فيه) اى فى الحكم الزائد او الناسخ (وجهلت اليهود الامر على ماهو عليه) اى جهلت اليهود أن الرسالة تقبل الزيادة والنقصان (فطلبت قتله فكان من قصة ما اخبرنا الله فى كتابه العزيز عنه وعنهم فلما كان) عيسى او الخليفة (رسولا قبل الزيادة اما بنقص حكم قد تقرر او زيادة حكم على ان النقص) اى نقص حكم قد تقرر (زيادة حكم بلا شك) فان نقص الحكم حكم زائد على ما قرره (والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب) اى

قول الزيادة والنقص * ولما قبل خلافة اليوم الزيادة والنقصان فى بعض الاحكام المشروعة وهى المسائل الاجتهادية قال (وانما تنقص اوتزيد على الشرع الذى قد تقرر بالاجتهاد) و(لا) تزيدولاتنقص (على الشرع الذى شوفه) اى خوطب (به محمد صلى الله عليه وسلم) والشرع الذى شوفه به محمد صلى الله عليه وسلم هو المشروع المنصوص الذى لا يقبل الزيادة والنقصان لامتناع دخول الاجتهاد فيه فلا بتغير بالزيادة او النقص (وقد يظهر من الخليفة) اليوم (ما يخالف حديثا مافى الحكم فيتخيل انه) على البناء للمفعول اى فيتخيل اهل الحجاب ان ذلك الحكم منه (من الاجتهاد وليس كذلك وانما هذا الامام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي عليه السلام ولو ثبت) ذلك الخبر عنده عن النبي من جهة الكشف (لحكم به) اى بذلك الخبر (وان كان الطريق فيه) اى فى ثبوت الخبر (العدل من العدل فاهو) اى فاليس العدل (معصوم عن الوهم ولا من النقل على المعنى) فاحتمل فيه على ماهو الامر عليه بخلاف الكشف الالهى فانه يعطى الامر على ماهو عليه فى نفسه فالكشف الالهى اقوى وارجح من العدل فى افادة اليقين (فثل هذا يقع من الخليفة اليوم و) كما يقع من الخليفة اليوم ما يخالف حديثا ما فى الحكم (كذلك يقع من عيسى عليه السلام فانه اذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر) لعدم ثبوت ذلك الشرع الاجتهادى من جهة كشفه فكل حكم شرعى اجتهادى مقرر اذا وافق كشفه يثبته واذا لم يوافق يرفعه (فيبين) على صيغة المعلوم او المجهول (رفعه صورة الحق المشروع الذى كان عليه النبى ولا سيما اذا تعارضت احكام الائمة فى النازلة الواحدة فنعلم قطعا انه لو نزل وحى لنزل باحد الوجوه فذلك هو الحكم الالهى وماعداه) اى ماعدا ذلك الوجه (وان قرره الحق) اى ماعدا الوجه الذى لو نزل وحى لنزل به (فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الامة واتساع الحكم فيها) فعلم منه ان الشارع قد ستر الحق المشروع فى بعض احكامه فاختلف الناس فيه

بحسب اجتهادهم وقرر اجتهاد كل منهم لرفع الحرج عن هذه الامة فهذا عناية من الله فى حقهم فرفع الحرج سبب لحياة الامة فاذا نزل عيسى عليه السلام نزل معه الحرج فتمت مدة حياتهم وقرب هلاكهم (واما قوله عليه السلام اذا بويع الخليفتين فاقتلوا الاخير منهما هذا فى الخلافة الظاهرة التى لها السيف) قوله (وان) مبالغة (اتفقا فلابد من قتل احدهما بخلاف الخلافة المعنوية فانه لاقتل فيها) لانه لاحكم للسيف لها اصلاً (وانما جاء القتل فى الخلافة الظاهرة) فى حق الاخير (وان لم يكن لذلك الخليفة) التى جاء القتل فى حقه (هذا المقام) وهو اخذ الحكم عن الله (وهو خليفة رسول الله عم) كالاولى (ان عدل) اذ قول الرسول عليه السلام فى حقهما خليفتين يشتمل كليهما على السؤال وجواب اما قوله (فمن حكم الاصل الذى به) اى بسبب ذلك الاصل (تخيل وجود الهين) فالقتل يتوجه الى من كان سبباً لتخيل وجود الهين وهو الثانى دون الاول فان الخليفة مظهر الحق فيتخيل بتعدده تعدد الحق فوجب لرفع التخيل قتل الثانى الذى هو سببه (ولو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وان اتفقا) اى آلهين (فنحن نعلم) قطعا (انهما لو اختلفا تقديراً انفذ حكم احدهما فالنافذ الحكم هو الاله على الحقيقة والذى لم ينفذ حكمه ليس باله ومن ههنا) اى ومن قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (نعلم ان كل حكم ينفذ اليوم فى العالم فانه حكم الله وان) مبالغة (خالف) ذلك الحكم النافذ (الحكم المقرر فى الظاهر المسمى شرعا اذ لا ينفذ حكم الا لله فى نفس الامر) وان كان ينفذ فى الظاهر من مظهر خاص (لان الامر الواقع) الامر يعم جميع الافعال والاقوال (فى العالم انما هو على حكم المشية الالهية لاعلى حكم الشرع المقرر وان كان تقريره) ان مبالغة اى وان كان تقرير الشرع المقرر (من المشية ولذلك) اى ولكون تقرير الشرع من المشية (نفذ تقريره خاصة) عند عدم العمل به (وان) بالفتح عطف على نفذ (المشية ليست لها فيه) اى فى الشرع الذى نفذ تقريره خاصة (الا التقرير لا العمل بما جاء به) فالمشية

اذا تعلقت تقرير الحكم المشروع خاصة نفذ تقرير ذلك الحكم لا العمل به
واذا تعلقت تقريره مع العمل به نفذ تقرير ذلك الحكم والعمل به فالتكاليف
نفذ تقريرها واما العمل بها فقد ينفذ لتعلق المشية به وقد لا ينفذ لعدم تعلقها به
فاذن لم يقع الامر الا بحسب المشية فاذا كان الامر كذلك (فالمشية سلطانها)
اى قوتها وقدرتها (عظيم ولهذا) اى ولاجل عظمة سلطان المشية (جعلها
ابو طالب) وهو من كبار الاولياء (عرش الذات) اى يظهر حكم الله بها قوله
(لانها) علة لقولها سلطانها عظيم ويجوز أن يكون علة لقوله عرش الذات
اى لان المشية (لذاتها تقتضي الحكم فلا يقع في الوجود شئ ولا يرتفع عنه)
قوله (خارجا) قيد بالوقوع والارتفاع (عن المشية) وعلل عدم خروج شئ
عن المشية وجوداً وارتفاعاً بقوله (فان الامر الآلهى اذا خولف هنا) اى
في مقام الشرع (بالمسمى) اى بالذى يسمى (معصية فليس) ذلك الامر
الآلهى الذى خولف (الا الامر بالواسطة) اى بواسطة الانبياء كالصلاة
اذا لم يفعل المكلف فانه خالف الامر الواسطى (لا الامر التكوينى) وهو قوله
تعالى (اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) ولو أراد الله بالامر التكوينى عن ذلك
العبد فعل الصلاة لفعل (فما خالف الله احد قط في جميع ما يفعله من حيث امر
المشية فوقعت المخالفة من حيث امر اواسطة) اذا لم يتعلق المشية بذلك الامر
(فافهم) اشارة الى ان هذه المسئلة من دقائق الفن واعظم مسائله ولما يشعر كلامه
أن للعبد تأثيراً في الجملة في وجود الفعل نفى ذلك بقوله (وعلى الحقيقة فامر
المشية انما يتوجه على ايجاد عين الفعل لا على من ظهر) الفعل (على يديه
فيستحيل ان لا يكون) ذلك الفعل (ولكن في هذا المحل الخاص) فكان ذلك
المحل شرطاً لصدور الفعل فامر المشية يتعلق بالمشروط بتعلق آخر غير تعلقه
بالشرط لاأن المشية تتعلق بعين العبد والعبد يفعل الفعل بلا تعلق المشية بذلك
الفعل او يشترك في الفعل معنى المشية فالمشية تستقل في وجود الفعل في التأثير
كما تستقل في وجود العبد فالعبد لا تأثير له في فعله كما لا تأثير له في وجود نفسه

وانما ىی هذا المعنى على الحقيقة لانه بناء على الظاهر هو أن العبد يكسب فعله فالله يخلقه فكان للعبد تأثيراً فی فعله بهذا الوجه ولا تأثير بذلك الوجه فرا دالله بحسب الوقوع فى الخارج تابع لمشيته وبحسب الوجود العلى فالمشية تابعة له فلا جبر فان كان الجبر فمن العبد لا من الله وانما كان من الله ان لوكان المعلوم والمراد تابعاً للعلم والمشية من كل الوجوه (فوقتا يسمى به مخالفة لامر الله ووقتا يسمى موافقة وطاعة لامر الله ويتبعه لسان الحمد او الذم على حسب مايكون ولما كان الامر فى نفسه على ماقررناه) من انه لايقع شئ فى الوجود ولا يرتفع خارجاً عن المشية (لذلك) يتعلق بقوله (كان مآل الخلق) فى الآخرة (الى السعادة) اى الى الرحمة (على اختلاف انواعها) اى انواع السعادة لان مآل بعضهم الى رحمة خالصة من شوب الالم وهم اهل الجنان وبعضهم الى الرحمة الممتزجة من العذاب وهم الخالدون فى النار قوله كان جواب لما (فعبر) الحق (عن هذا المقام بان الرحمة وسعت كل شئ وانها سبقت الغضب الالهى) اى العذاب الآلهى باستيفاء * اعلم ان العذاب فى حق العباد آلهى وامكانى والعذاب الآلهى ينقطع باستيفاء حقوق الله وحقوق الناس فى النار عن عصاة المؤمنين ثم يخرجون منها ويدخلون النعيم لان ذواتهم يقتضى ذلك وعلم الله منهم فتعلقت مشيته على حسب علمه فوقع الامر على حسب تعلق مشيته والعذاب الامكانى هو الذى يقتضيه ذات الممكن فلا ينفك ذلك العذاب عن ذات الممكن فى الآخرة ابدا وهم الخالدون فى جهنم ابداً فانهم وان انقطع العذاب الآلهى فى حقهم باستيفاء الحقوق الشرعية لكن لا ينقطع عنهم العذاب الذى يقتضى ذواتهم ظهر لهم بانقطاع العذاب الآلهى عنهم فان ذواتهم تقتضى ذلك وعلم الله منهم ذلك وتعلقت مشيته على ذلك فكانت المشية تابعة لمقتضى ذواتهم فلا تسبق الرحمة فى حقهم الا على العذاب الآلهى لا العذاب الامكانى لتقدمه على المشية وانما يكون ذلك ان لوكانت المشية متقدمة من كل الوجوه على ذوات المعلومات ومقتضياتها وليس كذلك كما قال الشيخ الاكبر خسف الكتاب فما شاء الا ماعلم وماعلم الا ما اعطته المعلومات

فسبق فى حقهم من جهة كونهم تابعة للمشية فى وجودهم ووجود مقتضياتهم
فمالهم الى الرحمة من هذا الوجه واما من جهة ان المشية تابعة باحوالهم
ومقتضياتهم فمالهم الى الالم ابداً فالله تعالى اعطى كل ذى حق حقه فحقهم
على حسب اقتضاء ذواتهم الراحة مع الالم وهذا هو النعيم فى عين الجحيم
والنعيم الذى فى عين الجحيم لا يخلو ابداً عن نوع من العذاب وبه حصل
التوفيق بين اهل الشرع واهل التحقيق فلا يزالون عن العذاب الممتزج
بالالم ابداً ولو كان احد منهم آمن بالله ورسوله وعمل بمقتضاه ولا يعصى الله
قط فى مدة عمره ولا يبقى على ذمته حقوق الناس اصلا وقبض فى آخر جزء
من عمره على الشرك للقضاء السابق عليه نعوذ بالله من ذلك فقد وصل
فى النار بلا حساب ولا عذاب غايته وهى الرحمة الممتزجة بالالم كما ان من
اهل الجنة من نال غايته بلا حساب ولا عذاب واما الذين لم يؤمنوا بالله
ورسوله فلهم عذاب اليم لاستيفاء الحقوق الشرعية ثم الوصول الى غايتهم
وهى الرحمة الممتزجة بالالم ومن العذاب الذى نشأ من شقاوتهم الذاتية
حبسهم فى بيت مظلم بلا اكل وشرب على الابد وهو اقل العذاب
الابد لهم واشد عذابهم خلودهم فى نار شقاوتهم الذاتية بعد
انقطاع عذاب نار شقاوتهم العارضية وهى مخالفتهم الشرائع وقد
فهمت هذه المسئلة من كلام الشيخ هكذا فتوقفت ولم اسطر الى ان جاء
الاثبات على فهمى من روح صاحب الكتاب ولقد اورد الشيخ هذه
المسئلة كثيراً ما استعظاماً لشانها واهتماما على فهمها فافهم فان
فهمها سعادة ينحل به جميع المشكلات الاعتقادية الكلامية الشرعية
(والسابق متقدم فاذا لحقه) اى المتقدم او السابق بالسلوك اذ هو غايته لان
الكل سالك الى الغاية (هذا) فاعل لحقه (الذى) صفته (حكم عليه
المتأخر) اى العذاب مدة ايام دولته (حكم عليه المتقدم) وهو الرحمة والا
كان ذلك العذاب عذاباً محضاً وهو خلاف ما وقع عليه النص والكشف من

(انهما)

انهما مع اهلهما يبقيان لا يفنيان (فنالته الرحمة اذ لم يكن غيرها سبق) من موانع ظهورها والعذاب الذى اجتمع معها لايعدّ غيرها وان لم يكن عينها (فهذا) اى هذا المعنى الذى بيناه بقولنا والسابق متقدم (معنى سبقت رحمته غضبه) وماسبقت الرحمة على الغضب الا (لتحكم الرحمة على من وصل اليها) وانما وجب الوصول اليها (فانها فى الغاية وقفت والكل سالك الى الغاية فلا بد من الوصول اليها فلا بد من الوصول الى الرحمة ومفارقة الغضب)فكانت الرحمة مركز العالم كلها (فيكون الحكم لها فى كل واصل اليها بحسب ما تعطيه حال الواصل اليها) لان بعضهم يصل اليها فى عين الجحيم مع بقاء الالم وبعضهم يصل فى دار النعيم بلاالم (* شعر *فمن كان ذافهم) اى ذا بصيرة وصاحب كشف (يشاهدماقلناه*) من غيراخذ عن قولنا (وان لم يكن)ذا(فهم) (فيأخذه عنا*) اى فيدرك هذا المعنى عن قولنا على ما هو الامر عليه بالعقل السليم وهم المؤمنون بحال اهل الله وفيه اشارة الى ان المحبين من زمرة اولياء الله (فماثمه) اى فما فى هذه المسئلة فى نفس الامر (الا ما ذكرناه فاعتمد * عليه وكن بالحال فيه)اى فيماذكرناه لاتكن بالقال (كما كنا*)بالحال فيه(فمنه)اى من الحق او من الرسول اذ ما فى الكتاب كله نزل اليه من الرسول فى الرؤيا وان كان فى التحقيق من الله (الينا ماتلوناه) اى الذى تلوناه (عليكم *ومنا) نزل (اليكم ما) اى ليس (وهبنا كم منا*) اى من عندانفسنا (واما تليين الحديد فقلوب قاسية) اشارة الى القلوب القاسية التى (يلينها الزجر والوعيد تليين)اى كتليين (النار الحديد وتليين الحديد ماهو صعب) فلاصعب فى القلوب القاسية التى كالحديد فانها يلينها الوعظ كما يلين النار الحديد (وانما الصعب قلوب اشد قساوة من الحجارة فان الحجارة تكسرها وتكلسها النار ولا تلينها) فالحجارة وان كانت لاتلينها النار لكنها تكسرها فمن القلوب القاسية من اشد قسوة من الحجارة بحيث لايلين بالزجر ولا تكسر وهو قوله تعالى (وهى كالحجارة او اشدّ قسوة) (وما الان) الحق له لداود عليه السلام (الحديد الا لعمل الدروع) بضم الدال جمع الدرع (الواقية) اى الحافظ

عن ضرر سلاح العدوّ و (تنبيها من الله ان لايتقى) على البناء المجهول (الشئ الا بنفسه فان الدرع يتقى به السنان والسيف والسكين والنصل فاتقيت) انت (الحديد) اى من الحديد (بالحديد) فجاء الاتقاء من الحديد بالحديد فى شرع داود عليه السلام (فجاء الشرع المحمدى باعوذ بك) من حيث رحمانيتك (منك) من حيث انتقامك (فهذا) المذكور (روح تليين الحديد فهو المنتقم الرحيم) فيستعاذ من الاسم المنتقم بالرحيم (والله الموفق) لهذه الاستعاذة وادراك روح الشريعة لاغير

فص حكمة نفسية فى كلمة يونسية

(فص حكمة نفسية) بفتح الفاء (فى كلمة يونسية) ولما كان بين النفوس الناطقة وبين هذا النبي مناسبة فى بعض الاحكام وهى ابتلاؤه بالحوت وابتلاؤها بالتعلق بالجسم الظلمانى وغير ذلك من المناسبات الجامعة التى ذكرها داود القيصرى فى شرحه لهذا الكتاب اورد حكمتها فى كلمته (اعلم ان هذه النشأة الانسانية بكمالها) قوله (روحا وجسما ونفسا) وقع تميزا بكمالها (خلقها الله على صورته) اى على صفته الكاملة من السمع والبصر والقدرة والارادة وغير ذلك كما قال كنت سمعه وبصره الخ فاذا خلق الله هذه النشأة على صورته (فلا يتولى) احد (حل نظامها الامن خلقها اما بيده) اى اما حل بيده من غير واسطة فى الخارج (وليس) سبب الحل (الا ذلك) اى اليد (او بامره) اى بامر الحق كالقصاص وغيره من الاسباب الشرعية فقوله وليس الاذلك جملة معترضة بين قوله اما بيده او بامره لحصر الحل فى احدهما فقطعت احتمال السبب الآخر غيرهما (ومن تولاها) اى ومن تولى حل نظام هذه النشأة (بغير امر الله) اى بغير امر شرعى كالقتل بغير حق (فقد ظلم نفسه وتعدى حدّ الله فيها) اى فى النشأة الانسانية (وسعى فى خراب ما امره الله بعمارته) وهو قوله تعالى (ومن يتعد حدود الله فقد ظلم

(نفسه)

نفسه﴾ (واعلم ان الشفقة على عبـاد الله احق بالرعاية من الغيرة في الله) اي من القتل بامر الله واورد دليلا على ذلك بقوله (اراد داود عليه السلام بنيان بيت المقدس فبناه مرارا فكلما فرغ منه تهدم فشكى ذلك الى الله فاوحى الله اليه ان بيتي هذا لايقوم على يد من يسفك الدما فقال داود عليه السلام يا رب الم يكن ذلك) الدماء (في سبيلك قال الله تعالى بلى ولكن هم أليسوا عبادي) فاشفق الحق عباده الذين وجب عليهم القتل بامره فكيف على عباده الذين لم يجب عليهم القتل (فقال) داود عليه السلام (يارب اجعل بنيانه على يدي من هو مني فاوحى الله اليه ان ابنك سليمان عليه السلام يبنيه فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الانسانية وان اقامتها اولى من هدمها الا ترى عدو الدين قد فرض الله في حقهم الجزية والصلح ابقاء عليهم وقال وان جنحوا للسلم فاجنح لها) اي للسلم وهو مؤنث سماعي (الا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لولي الدم اخذ الفدية او العفو فان ابى فحينئذ يقتل الا ترى سبحانه اذا كان اولياء الدم جماعة فرضي واحد بالدية او عفى وباقي الاولياء لايريدون الا القتل كيف يراعي من عفى ويرجح على من لم يعف فلا يقتل قصاصا الا تراه عليه السلام يقول في صاحب النسعة) اي صاحب الحبل (ان قتله كان مثله) حكايته مذكورة في كتب الاحاديث (الا ترى تعالى يقول وجزاء سيئة سيئة مثلها فجعل القصاص سيئة اي يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعا فمن عفى واصلح فاجره على الله لانه) اي لان المعفو عنه (على صورته) اي على صورة الحق (فمن عفى عنه) اي عن القاتل (ولم يقتله فاجره) اي اجر من عفى عنه (على من) وهو الحق (هو) راجع الى المعفو عنه (على صورته) الضمير المجرور راجع الى من (لانه) اي لان الحق (احق به) اي بالعفو من ذلك العبد العفو (اذا انشأه) اي العبد (له) اي لنفسه ليكون مظهرا لكمالاته واحكامه (وماظهر الحق) بالاسم (الظاهر الا بوجوده) اي بوجود العبد او بوجود الانسان (فمن راعاه) اي الانسان (فانما يراعي الحق) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من اكرم عالما فقد اكرمني

ومن أكرمنى فقد أكرم الله تعالى) (ومايذمّ الانسـان لعينه) اذ عينه مخلوق
على صورة الحق (وانما يذم لفعله وفعله ليس عينه وكلامنا) فى مدحه (فى عينه)
لامن حيث فعله (ولافعل الاالله ومع هذا ذم منها) اى من الافعال(ماذم وحمد
ماحمد ولسان الذمّ على جهة الغرض مذموم عندالله) واما لسان الذم على جهة
الشرع فممدوح عند الله فالمذموم بلسان الذمّ على جهة الغرض ليس بمذموم
عند الله بل هو مذموم عند صاحب الغرض لعدم موافقة ذلك الشئ غرضه
فذمه ليس باخبار عن الشئ على ماهو عليه فلايكون ذمه لحكمة (فلامذموم
الاماذمه الشرع فان ذم الشرع لحكمة يعلمها الله اومن اعلمه الله) فكان ذم الشرع
اخبارا عن الشئ على ماهو عليـــه فذلك الذمّ لا يخلو عن حكمة (كما شرع
القصاص للمصلحة) قوله (ابقاء) بيان للمصلحة ومفعول لنشرع (لهذا النوع
وارداعا للمتعدى حدودالله فيه) اى هذا النوع الانسانى قال الله تعالى (ولكم
فى القصاص حيوة يا اولى الالباب) قوله (وهم) مبتدأ (اهل لب الشئ) خبره
(الذين عثروا) صفة اهل لبّ اى اولى الالباب اهل لبّ الشئ الذين اطلعوا
(على اسرار النواميس) اى الشرائع (الالهية و) اسرار (الحكمية) العقلية (واذا
علمت ان الله راعى هذه النشأة و) راعى (اقامتها فانت اولى) واحق من الحق
(بمراعاتهـا ذلك) خبر (بذلك) يتعلق بالظرف (السعادة) مبتدأ اى اذا
حصل ذلك بسبب رعاية هذه النشـأة السعادة فالحق اولى منك برعاية هذه
النشأة لانه انشاء لاجل ظهور احكامه فانت اولى منه برعايتها اذ بها لا بغيرها
يحصل لك السعادة وهى اجر من الله واذا لم يراع الحق لم يزد ولم ينقص
فى الوهيته وكمال ذاته شئ واذا لم تراع تحصل لك السـعادة فقد انحطت
عن درجة الكمال اذ كمال الانسـان السـعادة لا غير فانت احق بالاولوية
فى رعايتها وبما ذكرنا اندفع توهم المخـالفة بين قوله لانه احق به وبين قوله.
فانت اولى بمراعاتها وانما تحصل لك السعادة برعايتها (فانه) اى الشان (مادام
الانسـان حيـا يرجى له تحصيل صفة الكمال) وهى ظهور معرفة الله

(تعالى)

تعالى منه (الذى خلق له) فاذا راعيتــه فقد اعتنه لتحصيل كماله فحينئذ كان
اجر عملك على الله (ومن سعى فى هدمه فقد سعى فى منع وصوله لما خلق له)
فمن سعى فى منع وصوله لما خلق له فقد سعى فى منع وصول نفســه لما خلق لها
لقوله تعـالى فجزاء سيئة سيئة مثلهـا فالله تعالى يجازى عبـاده بمثل اعمالهم
(وما احسن) تعجب (ما قال رسول الله صلى الله عليــه وسـلم الا انبئكم)
اى اخبركم (بماهو خيرلكم وافضل من ان تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربوا
رقابكم ذكر الله) اى لايقابل جزاء الغزاء فى سبيل الله جزاء ذكر الله لان
فيه منعا عن ذكر الله بسبب عدم بنيان الرب فالانسان مادام حيا يرجى له
ذكر الله وان كان عدو الله (وذلك) اى وبيـان افضلية ذكر الله من الغزو
فى الشهادة فى سبيل الله (انه) اى الشان (لايعلم قدر هذه النشأة الانسانية الا
من ذكر الله الذكر المطلوب منه) وهو الذى يشـاهد الذكر به ربه (فانه تعالى
جليس من ذكره) اى حاضر لمن ذكره (والجليس مشـهود الذاكر ومتى
لم يشـاهد الذاكر الحق الذى هو جليســه فليس بذاكر) بالذكر المطلوب
بل هو ذاكر باللسـان خاصة وهو من الغافلين عنـد اهل الله فذكره ليس
بذكر الله على الحقيقة (فان ذكر الله) بالذكر المطلوب (سـار فى جميع اجزاء
العبد) من قواه الروحانية والجسمانية قوله (لا من ذكره باسـانه خاصة)
عطف على قوله جليس من ذكره اى فان الله تعـالى جليس من ذكر بالذكر
السـارى فى جميع اعضائه لا جليس من ذكره باسـانه خاصة (فان الحق
لايكون فى ذلك الوقت) اى فى وقت ذكر العبد باللسان خاصة لابقلبه وروحه
(الا جليس اللسان خاصة فيراه اللسـان من حيث لايراه الانسـان) وليس
ذلك من تمام مراد الله بل المطلوب من ذكر الانسـان رؤية الانسـان ربه
لارؤية جزء من اجزائه فاذا رآه الانسان فقد رآه كل جزء من اجزاء الانسان
من حيث يراه الانسان فالكمال ذكر الانسان لاذكر اللسان قوله (بماهو راء)
يجوز أن يكون متعلقا بقوله لايراه اى من حيث لايراه الانسان بالذى هو

اى الانسان لايراه وهو بصره المعروف الموضع بل يراه الانسان بما يراه به اللسان لان للسان بصر يخصه و يجوز أن يكون متعلقا بقوله فيراه اى يراه اللسان بالذى هو اى اللسان راءبه ولا يراه بما يرى به الانسان والمقصود من رؤية اللسان الحق رؤيته بما يرى به الانسان كما ورد فى الخبر الصحيح (كنت سمعه و بصره وبى يسمع وبى يبصر) فكان هذا القول من قبيل التنازع فانهما اعمل قدّر مفعول الآخر و الضمير العائد الى الموصول محذوف وهو به وظهر من هذا البيان ان ذكر الله افضل من سائر الاعمال (فافهم هذا السر) اى افضل سر الذكر (فى ذكر الغافلين فالذاكر) وهو اللسان (من الغافل حاضر) لا غافل (بلاشك والمذكور جليسه فهو) اى الذاكر وهو اللسان (يشاهده) اى يشاهد جليسه وهو الحق (والغافل) وهو الانسان (من حيث غفلته) لامن حيث جزئه الذاكر اذ من هذه الحيثية ذاكر فى الجملة لا غافل لذلك قيده بهذه الحيثية (ليس بذاكر فما هو) اى فليس الحق (جليس الغافل فان الانسان كثير) بالاجزاء (ماهو) اى ليس الانسان (احدى العين) لكون عينه مركبا من الاجزاء (والحق احدى العين) لكونه لاجزء له (كثير بالاسماء الالهية) والاسماء الالهية ليست اجزاء لذات الحق وهو منزه عن الاجزاء والتأليف فمعناه ان ذاته تعالى موصوفة بالصفات الكثيرة فيعدد عند اعتبار العقل فانه من حيث انه ضارّ يغاير من حيث انه نافع عند العقل (كما ان الانسان كثير بالاجزاء وما يلزم من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر) حتى يلزم من ذكر الجزء ذكر الكل ليلزم الذكر المطلوب فى كل ذاكر من الانسان فاعتبر الى هذا البيان هل تغلنك ذاكرا ام غافلا واذكر الله ذكر المطلوب حتى كان الحق جليسك بخلاف سائر الاعمال من الغزو وغيره فانه ما كان الله جليسا لعاملها والمقصود من تحقيق الذكر فى هذا المقام تحريض و ترغيب للسالكين الطالبين لاسرار الذكر (فالحق جليس الجزء الذاكر منه) اى من الانسان (والآخر متصف بالغفلة عن الذكر ولابد أن يكون فى الانسان جزء) قوله (يذكر به) جاز على البناء

المجهول والمعلوم وانما لابد للانسان جزء ذاكرا ولو لم يكن كذلك لعدم الانسان (فيكون الحق جليس ذلك الجزء) الذاكر فيحفظ ذلك الجزء بذكر الله وجليسه (فيحفظ باقى الاجزاء بالعناية الالهية) بسبب الجزء الذاكر والانسان مادام ذاكراً للحق فهو حى محفوظ بالعناية الالهية فاذاجاء اجله فنسى ذكر الله فطرأ عليه الموت• ولما اتجه ان يقال ان وجود الانسان خير محض فى حقه من عدمه ومراعى عند الله فما الحكمة يتولى الحق بهدمه بالموت اجاب عنه بقوله (وما) موصولة (يتولى الحق بهدم هذه النشأة بالمسمى موتا فليس باعدام) مطلقا حتى تفوت الحكمة (وانما هو) اى الموت (تفريق) لاجزاء الانسان (فيأخذه اليه وليس المراد) بالموت (الا ان يأخذه الحق اليه تعالى) كما ان للقصاص وان كان سبباً للموت حكمة وهى ابناء النوع الانسانى كذلك للهدم وان كان سببا للموت حكمة وهى اخذ الحق عبادة به وتقريبه الى ذاته تعالى وانجاءهم عن العالم الجسمانى الظلمانى وادخالهم فى نور ذاته وصفاته وهذا خير فى حق الانسان من حياته وبقائه فى الدنيا (واليه يرجع الامر كله) وموت الانسان سبب لرجوعه الى الله تعالى فما فعل الانسان الا باحسن الامر فى حقه (فاذا اخذه اليه) بقبض روحه (سوى له مركبا غير هذا المركب من جنس الدار التى ينتقل اليها وهى دار البقاء) فكان ذلك المركب باقيا (لوجود الاعتدال) الذى يوجب البقاء وينافى الفناء (فلا يموت) بعد ذلك (ابدا) اى (لا تفترق اجزاؤه) الاخروية• ولما اتجه ان يقال ان هذا الكلام لا يصدق الا فى حق اهل النعيم واما اهل الجحيم فيفترق اجزاء ابدانهم الاخروية بالنصوص كما قال الله تعالى (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) فالنار تأكل لحومهم وعظامهم فتفرقت الاجزاء بأكل النار ثم سوى لهم مركبا من الابدان الاخروية فلا بقاء لهم بهذا المعنى اى بمعنى عدم افتراق الاجزاء اجاب عنه بقوله (واما اهل النار فمآلهم الى النعيم) يعنى ان تبديل جلودهم وافناء اجزائهم بسبب اكل النار لحومهم قبل وصولهم الى نعيمهم الخاص بهم وبعد وصولهم وان

كانوا يعذبون بالنار ابداً وينعمون بمشاهدة ربهم ابداً لكن لايموتون ابداً اى لا يفترق اجزاؤهم بذلك لحصول الاعتدال بالاحراق وتبديل الابدان فكان حالهم فى النار حال اهل النعيم فى النعيم فى عدم افتراق اجزاء ابدانهم والنعيم باق وكذا اهله باق سواء كان فى دار النعيم او الجحيم *اعلم ان هذه المسئلة مبنية على اصل عند اهل الله وهو أنهم قسموا اسماء الله تعالى بحسب الاحكام منها مالاينقطع حكمه ابداً كالاسماء الحاكمة على الآخرة منها اللطيف والقهار وهذان الاسمان قسم من الاسم الآخر فلا ينقطع حكم القهار ابدا وهو وصول اثره الى اهل النار وهو العذاب كما ان حكم اللطيف لاينقطع حكمه ابدا فى دار السلام فلايخلو اهلها عن العذاب كما لايخلو اهل دار السلام عن النعيم فلاينقطع حكم النار عن اهلها وهو الاحراق هذا هو الاصل الثابت بالنص الالهى والكشف الالهى عند الشيخ صاحب الكتاب وامثاله من اهل الله * فاذا علمت هذا فاعلم ان معنى قوله واما اهل النار فمالهم اى آخر حالهم ان يرجع من العذاب الخاص عن الراحة والنعيم الى النعيم الممتزج بالعذاب فتبدل عذابهم الخالص الى العذاب الذى فيه العذاب لان العذاب محرق فى الاصل وهذا لا يكون الا بظهور حكم الرحمة التى سبقت فى حقهم بعد استيفاء الحقوق فكان العذاب لاستيفاء الحقوق ساقطا فى حقهم وبعد ذلك ظهر العذاب الذى اقتضته شقاوتهم الذاتية فعذبوا لاجل ذلك على الابد لاستيفاء الحقوق فصار النار برداً وسلاماً لارواحهم من هذا الوجه ومولماً لابدانهم من حيث شقاوتهم الذاتية فقد تساوى راحتهم عذابهم فيجتمع نوع من الرحمة بنوع من العذاب فيهم لاستحقاقهم الذاتى فلا ينقطع حكم الرحمة بعد الوصول اليها ولا حكم القهر عنهم ابداً (ولكن) هذا النعيم حاصل لهم (فى النار) وانما كان النعيم لهم فى النار (اذلا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب) وهى مدة استيفاء الحقوق (ان تكون) تلك الصورة النارية مع بقاء صورته اللونية (برداً وسلاماً على من فيها) من حيث روحانيتهم من جهة انها لاتأكل لحومهم وجلودهم ولا نضجت وتمزقت جلودهم ولايفنى ابدانهم لكنها احرقت ابدانهم بوجه آخر فلا يطلع على افئدتهم بعد ذلك لعدم تبديل

الجلود ونضجها فلا يصل المها الى ارواحهم بخلاف العذاب الاول فانه يأكل النار ابدانهم ويبقى افئدتهم ليصل المها الى ارواحهم ثم وثم الى ماشاء الله ثم سوى مركبا معتدلا من جنس هذا الدار لايفنى بعذاب النار فلا مخالفة بين الطائفتين فى دوام اصل العذاب بل الاختلاف فى نوعه ولا يضر فى الاعتقادات الدينية هذا المقدار من الاختلاف فى مثل هذا المحل فانه محل تحيرت العقول فيه فارواحهم فى راحة لتجلى الحق لهم بالرحمة التى سبقت فى حقهم وايصاله لهم غذاء ارواحهم من انكشاف جماله على حسب مراتبهم فهم فى راحة غير راحة فالنار تكون بردا وغير برد ولا يعجبك هذا الكلام فان الانسان اذا شرع فى تحصيل الكمالات بتكاليف الشاقة التى لاتلايم الطبع والنفس فهو فى تعب وعذاب من حيث النفس والبدن وتلذذ وراحة من حيث الروح فان روحه متلذذ بنتائج هذه الاعمال الشاقة لاجل تلذذه بحمل الاعراب فكانت الراحة مع العذاب فى حق الكفار احق من الراحة بدون العذاب اذ راحتهم نتيجة عذابهم فكلما ازدادوا عذابا ازدادوا راحة كما ان طالب المعارف الالهية كلما ازدادوا تعبا ومشقة ازدادوا راحة ولذة روحانية وهى تلذذ راحة بالمعارف (وهذا) اى كون النار برداً وسلاماً على من فيها (نعيمهم) وهذا المقدار القابل الغير المتعدى به من النعيم ضيافة الله لهم فانهم وان كانوا اشقياء لكنهم ليسوا عباد الله فلا وجه لمنع ضيافة الله عن عباده بكليتها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (اكرموا الضيف ولوكان كافراً) والاكرام ايصال النعم وحسن المعاشرة معه والشرع وضع على الحقيقة فدل ذلك الحديث على ان الاكرام على حسب حالهم ومقامهم واقع عند الله فما اكرم وانعم عليهم الا بكون النار عليهم برداً وسلاماً فقط لا غير مع ان زيادة النعم بالغاً ما بلغ حسن عند الله تعالى لذلك لايعد ولا يحصى نعمه لعباده الا الله على ان كونهم فى جحيم بلا اكل وشرب وحور ولباس حرير وغير ذلك من نعم الجنان عين العذاب وان كان النار برداً وسلاما واياك وظن السوء لاولياء الله فى ظهور مثل هذا المعنى منهم * فما ذكر حوال اهل النار مثل بقصة ابراهيم عليه السلام

تفهيما لاهل الحجاب لان بعض احوالهم فى النار تشبه بعض احوال ابراهيم عليه السلام والا فليس حالهم كله يشبه حال ابراهيم عليه السلام فقال (فنعيم اهل النـار بعـد استيفـاء الحقوق) التى كانت ثابتة على ذمتهم فالنعيم حاصل لهم بعد استيفاء المنتقم حقوق الغير فعذبوا على الابد لاستحقاق ذواتهم التى تقتضى الشقاوة ابدا فتمتنع اجابتهم الدعوة فى اىّ حال كانوا ويدعون الى السجود اى الى الاطاعة فلا يستطيعون فعذبوا بها بنار الجلال على الابد فذواتهم باقية وكذا اقتضاؤها وهو شقاوتهم الذاتية ومقتضى الشقاوة الذاتية التعذيب على الابد بنوع من العذاب وذاته تعالى اقتضت سبقة رحمته على غضبه فكان حق الرحمة السبقة على الغضب وحق الشقاوة الذاتية التعذيب على الابد ومن مقتضى ذاته ان يعطى كل ذى حق حقه فجمع الله تعالى بحسب مقتضى حكمته الراحة والالم فى وجودهم ومن اعتقد أن للشئ الواحد وجوها مختلفة بالظهور والخفاء متضادة بعضها بعضا وعرف ان التجليات الالهية متنوعة علم ماقلناه (نعيم) منصوب بتقدير حرف الجر (خليل الله حين القى فى النار فانه عليه السلام تعذب) ماض على البناء المعلوم اى تعذب بنفسه من غير تعذيب من الله بمس النار (برؤيتها و) تعذب (بما) اى بسبب الذى (تعود) بالدال المهملة ماض معلوم من التعود اى اعتقاد ابراهيم عليه السلام (فى علمه وتقرر من انها) اى النار (صورة تولم من جاورها من الحيوان وماعلم) ابراهيم عليه السلام (مراد الله فيها ومنها فى حقه) اى فى حق ابراهيم عليه السلام (فبعد وجود هذه الآلام) المذكورة فى وجود ابراهيم عليه السلام (وجد) ابراهيم عليه السلام النار (برداً وسلاماً مع شهود الصورة اللونية) التى توجب الاحراق فعلم ابراهيم عليه السلام ان التأثيرات كلها لله لا للاشياء فزال عن ابراهيم عليه السلام هذا الالم لزوال تعوده بعلم الالم فلا يخاف ابراهيم عليه السلام عن النار بعد ذلك اى بعد وجدان النار برداً وسلاماً فلا يتعذب بشهود الصورة اللونية لعدم ذوقه الم النار واما اهل النار فانهم لتعودهم بذوق يخافون عن

عود العذاب على عادته الاولى لبقاء الصورة النارية فيتعذبون بشهود الصورة ابداً فيرضون بذلك العذاب بالضرورة لعلمهم بعدم النجاة عن النار ابداً فانهم يظنون قبل ذلك ان فى حقهم رحمة تصل اليهم ويرجونها ولكن لايدرون كيفيتها ووقتها فلما وصلت اليهم بهذه الكيفية انقطع رجاؤهم فرضوا بمقامهم وحالهم وذلك نعيمهم ولا يرفع بذلك حكم النصوص على تخليدهم فى العذاب بل تصدق النصوص على ذلك التقدير ايضا فلا وجه للنزاع مع اهل الله فيه فمن نازع فقد نازع بلا دليل وتمسك قوله (فى حقه) متعلق ببرداً وسلاماً اوبوجد (وهى) اى الصورة اللونية (نار فى عيون الناس) ونور وراحة وسلام فى حق ابراهيم عليه السلام حتى لو كان مع ابراهيم عليه السلام احد من الناس لجاز احراقه ولو فى جبة مع ابراهيم عليه السلام مع كون النار فى حق ابراهيم عليه السلام برداً وسلاماً فكان حال اهل النار حال ابراهيم عليه السلام فى انه تعذب برؤيتها ولما تعوّد فى علمه قبل وجدان النار برداً وسلاماً مع انه لايخلو فى تلك الحالة عن الراحة الروحانية فهو فى ذلك الوقت متلذذ ومتألم حكى ان جبرائيل عليه السلام جاء لخلاصه حين القى فى النار فقال ابراهيم عليه السلام يكفنى علم ربى بحالى فهذا القول منه يدل على راحته ومجيء جبرائيل يدل على تألمه وكل ذلك فى شخص واحد فى وقت واحد وهكذا احراق اهل النار فى النار على الابد (فالشيء الواحد يتنوع فى عيون الناظرين) فان النار برد وسلام فى عين ابراهيم عليه السلام ونار محرق فى عيون الناس (هكذا) اى كنار ابراهيم عليه السلام (هو) ضمير الشان (التجلى الآلهى) عبارة عن الضمير فان التجلى الآلهى وان كان واحدا لكنه يتنوع بحسب قابلية الخلائق فيتكثر بذلك واهل الحجاب لعدم علمه بذلك يزعم ان الامر فى نفسه ينحصر الى ما فى علمه فينكر بعض التجليات الحقية عن ادراكه فاذا علمت ان الشيء الواحد يتنوع (فان شئت قلت ان الله تجلى) لقلوب عباده (مثل هذا الامر) اى مثل تجلى نار ابراهيم عليه السلام

اعيون الناظرين وهذا ظهور الحق فى الخلق (وان شئت قلت ان العالم فى النظر اليه وفيه) قوله فى النظر اليه اشارة الى مرتبة الصفات وقوله وفيه اشارة الى مرتبة الذات (مثل الحق فى التجلى) خبر أن اى العالم يتنوع فى مرآة وجود الحق كما يتنوع الحق فى مرآة العالم عند التجلى وهو ظهور الخلق فى الحق (فيتنوع) التجلى (فى عين الناظر بحسب مزاح الناظر) هذا فى التجلى الشهادى (او يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلى) هذا فى التجلى الغيبي وقدم بيان هذين القسمين فى الفص الشعيبي (وكل هذا سائغ فى الحقائق) ولما فرغ عن احوال الآخرة رجع الى ماصدده وهو قوله والانسان بالموت يرجع اليه فقال (ولو أن الميت او المقتول اى ميت كان) شقيا او سعيداً (او اى مقتول كان) ظلماً او حقاً (اذا مات او قتل) قوله (لا يرجع الى الله) خبر أن (لم يقض الله بموت احد ولا شرع قتله) جواب لو اى ولو قضى بلا رجوع لوقع موت العبد بلا حكمة مع ان وجوده راجع ومراعى عند الله وذلك محال على الله (فالكل) سواء كان ميتاً او مقتولاً (فى قبضته فلا فقدان) للعبد (فى حقه) اى فى حق الحق (فشرع القتل وحكم بالموت لعلمه بان عبده لا يفوته فهو راجع اليه) بالموت (على ان فى قوله واليه يرجع الامر كله اى) يقع (فيه) اى فى الامر (يقع التصرف وهو) اى الحق (المتصرف) فلا يخلو العبد ان يكون متصرفا فيه الحق ابداً والعدم المحض لا يقبل التصرف فلا يكون العبد بالموت عدماً مطلقا فحذف اسم ان للعلم به اى على ان فى قوله واليه يرجع الامر كله دلالة على هذا المعنى (فما خرج عنه) اى ما ظهر عن الحق (شئ لم يكن) ذلك الشئ (عينه) اى عين الحق فى بعض صفاته لا فى كلها كما قال الشيخ الاكبر فى مواضع وكل وصف وصف الله به نفسه كنا نتصف به الا الوجوب الذاتى فانه لا حظ للانسان فيه وكل وصف نتصف به اتصف الحق به الا الامكان الذاتى ولوازمه فان ذلك يستحيل على الله تم كلامه (بل هويته) اى هوية الحق هو راجع الى الهوية باعتبار اضافتها الى الحق

(لذلك)

لذلك ذكر (عين ذلك الشئ) من وجه وهو كونه مخلوقا على صفة الحق لاغير فانه قال قدس سره من قبل فان الانسان كثيراً ماهو احدى العين والحق احدى العين فدل ذلك الكلام على امتناع اتحاد العينين (وهو) اى ماذكرناه (الذى يعطيه الكشف فى قوله واليه يرجع الامر كله) اشارة الى ان اخذ هذا المعنى من هذا القول لا يكون الا بالكشف لخفائه من ادراك العقول فظهر منه ان للقرآن والاحاديث معان لاتظهر دلالتهما عليها الا بالكشف الالهى

فص حكمة غيبية فى كلمة ايوبية

لما كان سريان سر الحياة فى الماء اظهر وكان سر الشئ غيبه وكان طهارة جسم ايوب عليه السلام عن الامراض بالماء سمى هذه الحكمة غيبية واضافها الى كلمته لذلك ابتداء بقوله (اعلم ان سر الحياة سرى فى الماء فهو) اى الماء (اصل العناصر والاركان) وهى النار والتراب والهواء والحياة صفة من صفات الله تعالى حقيقة واحدة كلية شاملة على جميع الموجودات لكن يظهر فى بعضها فى العموم والخصوص وفى بعضها لايظهر الا فى حق الخصوص وسرها هو الهوية الالهية الظاهرة بالصورة الحيوانية فاول ماظهرت به الهوية الالهية الحياة لذلك تقدمت على باقى الصفات تقدما ذاتيا واول ماظهرت به الحياة من الممكنات الماء لذلك كان اول كل شئ واصله (ولذلك) اى ولاجل سريان سر الحياة فى الماء (جعل الله من الماء كل شئ حيا) كالحيوانات فانها خلقت من نطفة الامهات والآباء وهى الماء وكالنباتات فانها لاتنبت الا (ومامنه) اى ومافى العالم عند الخواص (شئ الا وهو حى فانه ما من شئ الا وهو يسبح بحمد الله ولكن لايفقه) يجوز على البناء المجهول والمعلوم فمعناه على المجهول لايفقه احد (تسبيحه) بشئ (الا بكشف الهى ولايسبح) بحمد الله (الا حى فكل شئ حى وكل شئ اصله الماء) عند اهل الحقيقة بخلاف اهل الحجاب فانه يزعم ان بعض الاشياء حى وبعضها ليس بحى وان اصل بعضها من الماء وبعضها ليس من الماء (الاترى العرش كيف كان على الماء) لقوله تعالى (وكان عرشه على

الماء)(لانه تكون منه فطفى) اى ارتفع (عليه فهو يحفظه من تحته) اى الماء يحفظ العرش من تحته فاذا كان الماء اصلا للعرش كان اصلا لكل ما احاط العرش فكل شئ اصله الماء قال بعض الافاضل المراد بالماء الذى هو اصل كل شئ النفس الرحمانى الذى كان عرشه عليه و يراد بالعرش الملك فهذا وجه صحيح قد بين الشيخ فى مواضع لكن لايناسب هذا المقام فان اول الكلام مختص بالعناصر وهو قوله سرى فى الماء فهو اصل العناصر وقوله فكل شئ حى وكل شئ اصله الماء نتيجة القياس ومانتج القياس الصحيح الاعين الدعوى وهى وكل شئ من العناصر اصله الماء المتعارف فالمراد بالعرش العرش المتعارف عند اهل الشرع واما قوله رضى الله عنه فى الحكمة العيسوية ومافوق السموات كالعرش والكرسى وملائكتهما طبيعيون لا عنصريون فهو مانحن عند اهل الحقيقة والعرش عند اهل الشرع سابع السبعة التى خلقت من دخان الماء الذى هو اصل العناصر ويدل على ماقلناه قوله الاترى العرش فانه اعا اورده بعد اثبات المطلوب تسهيلا لفهم اهل الحجاب بما هو معلوم ومسلم عندهم فانهم قائلون بان العرش المعروف عندهم كان على الماء المتعارف وانه محيط بالاشياء وماهذا الاقول منهم بان اصل كل شئ الماء ولكن لايشعرون فيشعرهم بذلك بهذا الكلام ليزول حجابهم فيطلعون حقيقة الامر فى دائرتهم اولان المراد بايراد هذا الكلام فى اول الفص بيان خواص الماء الذى هو يزيل به مرض ايوب عليه السلام وهو الماء المتعارف والماء الذى هو النفس الرحمانى خارج عن المقصود فى اختصاص ازالة الم ايوب عليه السلام بالماء فما ازال الماء مرض ايوب عليه السلام الا لحكمة مختصة وهى سريان الحياة فى الماء المتعارف بالذات وفى غيره بواسطة الماء فان قيل كيف يصح قوله فهو اصل العناصر والاركان فقد ورد فى الحديث النبوى ان الله خلق درة بيضاء فنظر اليها بنظر الجلال والهيبة فذابت حياء فصار نصفها ماء ونصفها نارا فحصل منها دخان فخلق السموات من دخانها والارض من زبدها ومقتضى هذا الحديث ان الماء ليس باصل للنار فلنا المراد بالنار النار المتعارف وهو النار التى تستخرج من الحديد والحجر

(بضرب)

بضرب احدهما على الآخر فالارض زبد الماء والحجر والحديد من جنس الارض فالماء اصل النار وعلى الحقيقة ان الصورة المذابية وان تضمنت الحرارة النارية والبرودة المائية لكن المائية غالبة فى هذا المزاج المذابى حتى لو عين له الاسم لاستحق باسم الماء دون غيره فعلى كلا التقديرين كان الماء اصلاً للنار لكن هذا المعنى غير مناسب بالمقام كما قلنا فى نفس الرحمانى وانما قلنا المائية غالبة فى هذه الطبيعة لامتناع الاعتدال الحقيقى الذى يوجب البقاء وذا لا يكون الا فى الوجود الاخروى فالاعتدال لا يكون الا فيه (كما ان الانسان خلقه الله عبداً فتكبر على ربه وعلا عليه) هذا اشارة الى من ادّعى الربوبية (فهو سبحانه مع هذا) اى مع تكبر عبده عليه لا يتكبر عليه ولا يهلكه مع انه قادر بذلك (يحفظه من تحته) بلطفه وكرمه (بالنظر الى علو هذا العبد) من حيث انه مخلوق على صورته (الجاهل بنفسه) ولو عرف نفسه لعرف ربه ولو عرف ربه ما تكبر وما علا (وهو) اى المذكور معنى (قوله عليه السلام لو دليتم بحبل لهبط على الله فاشار الى ان نسبة التحت اليه كما ان نسبة الفوق اليه) وفى بعض النسخ كما نسبة الفوق اليه وفى بعض النسخ كما نسبة الفوق اليه فما زائدة للتأكيد اى كنسبة الفوق اليه (فى قوله يخافون ربهم من فوقهم وهو القاهر فوق عباده فله الفوق) اى فبت ان به الفوقية بهذه الآية باضافة الفوق الى الانسان (والتحت) بهذا الحديث فلا يظهر أن له الفوق والتحت الا بالانسان لاستواء نسبة الفوق والتحت اليه لكونه محيطا بالاشياء من جميع الجهات (ولهذا) اى ولاجل استواء نسبة الفوق والتحت اليه (ماظهرت الجهات الست) اى الى الحق بشئ (الا بانسان فهو على صورة الرحمن) فان الجهات الست وجميع الصفات المتقابلة سره ولا يظهر سره اليه الا بمن هو على صورته كما مر تحقيقه فى اول الفص الآدمى فظهر أن الفوق والتحت لله لا للانسان وما عرف العبد الجاهل ذلك فتفوق على ربه وعلا وكلام بعض الا فاضل فى توجيه هذا الكلام مما لا ينبغى لهذا الكلام (ولا يطعم الا الله وقد قال الله فى حق طائفة) اى فى حق قوم عيسى عليه السلام (ولو أنهم اقاموا التورية والانجيل) اى ولو عملوا بما فيهما من الاحكام

(ثم نكر وعمم) المعطوف (فقال و) اقاموا (ما انزل اليهم) من الاحكام (من ربهم فدخل فى قوله وما انزل اليهم من ربهم كل حكم منزل) من ربهم (على لسان رسول الله) ولم يوجد ذلك الحكم نسخاً او اثباتاً فى التورية والانجيل والا لكان من التورية والانجيل كسائر الاحكام الموجودة فيهما ويدل عليه قوله (اوما هم) من ربهم على قلوبهم مما لايعلم بالتورية والانجيل وما انزل على لسان رسول من الاحكام والا لكان ذلك الحكم داخلا فيها والمقصود تعميم الحكم بها لا يدخل فيها (لاكلوا) من المعارف الالهية وهى الارزاق الروحانية (من) جهة (فوقهم) المعنوى كما اكلوا الرزق الصورى من فوقهم الصورى باسباب امطار فعلى اى حال (وهو المطعم من الفوقية التى نسبت اليه و) لاكلوا الرزق المعنوى (من تحت ارجلهم) بالسلوك والرياضات والمجاهدات كما اكلوا الرزق الصورى من انواع الفواكه من الارض التى تحت ارجلهم (وهو المطعم من التحتية التى نسبها الى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه) بقوله لودليتم بحبل لهبط على الله ، ولما فرغ عن بيان حفظ وجود الحق عباده من فوقهم وتحتهم رجع الى اثبات حفظ الماء وجود العرش من تحته فقال (ولو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده فانه الحياة يحفظ وجود الحى الاترى الحى اذا مات الموت العرفى يحلل اجزاء نظامه وتعدم قواه عن ذلك النظم الخاص) وكل شئ حى وكل حى يحفظ وجوده بالحياة ومن الماء كل شئ حى فاذا لم يكن العرش على الماء لم ينحفظ وجوده من تحته فلم يكن حيا بل يحلل اجزاءه عن النظم الخاص وتبدلت اخرى فاختص حفظ الانسان بالنص الالهى بالحق وحفظ العرش بالماء مع انه هو حافظ ايضاً تعظيما لشان الانسان فعظمه الله حق تعظيم فلو علم الانسان قدره عند الله لم يخالف الله قط ، ولما فرغ عن بيان خواص الماء وما يتوقف عليه من معرفة حال ايوب شرع فى بيان حال ايوب عليه السلام قال (قال الله تعالى لايوب اركض) اى اضرب (برجلك) الارض فلما ركض خرج منها الماء فقال (هذا مغتسل بارد اى ماء بارد) يزيل

باغتساله مرضك من بدنك وانما كان الماء باردا (لما كان عليه من افراط حرارة الالم فسكنه الله) افراطها (ببرد الماء) من التسكين الضمير يرجع الى الافراط فسكن الله افراطها الزائد المهلك فبقى الحرارة النافعة للانسان والاشارة فيه وهى ان الله تعالى امر نبيه بضرب الرجل على الارض ليخرج منها الماء لازالته الم البدن فهو امر لنا بالسلوك والمجاهدة ليخرج الماء الحياة وهو العلم بالله والارض وجودنا لازالة امراض ارواحنا وهى الحجبات المعدة عن الحق وفى هذه الآية سر لطيف وهو أن السالكين سلوك التقوى بالمجاهدة والرياضات اذا اجتمعوا فى منزل وذكروا الله كثيرا باعلى صوت وضربوا ارجلهم على الارض مع الحركة اى حركة كانت وكانت نيتهم بذلك لازالة الم الروحانى جاز منهم ذلك اذضرب الرجل الصورى على الارض الصورية مع الذكر الصورى بنية خالصة يوصل الى الحقيقة اذما من حكم شرعى الاوله حقيقة يوصل عامله الى حقيقته (ولهذا) اى ولكون الازالة افراط الحرارة مطلقا (كان الطب النقص من الزائد والزيادة فى الناقص فالمقصود) من نقص الزائد وازدياد الناقص (طلب الاعتدال ولا سبيل اليه الا انه يقاربه) فكان المزاج منحرف قريباً من الاعتدال بالتداوى (وانما قلنا ولاسبيل اليه اعنى الاعتدال من اجل ان الحقائق والشهود يعطى التكوين مع الانفاس على الدوام ولايكون التكوين الاعن ميل يسمى) ذلك الميل (فى الطبيعة انحرافا) كالانسان وغيره من الحيوانات (او تعفينا) كما فى المأكولات والمشروبات كالفاكهة واللبن اوعصيراً وغيرها اذا تغيرت امزجتهم (وفى حق الحق) يسمى ذلك الميل (ارادة وهو) راجع الى الارادة باعتبار الميل (الى المراد الخاص دون غيره والاعتدال يؤذن بالسواء فى الجميع وهذا) السواء (ليس بواقع) لاعطاء الحقائق والشهود خلاف (فلهذا) اى فلاجل عدم وقوع التسوية فى الجمع اوفلاجل هذا المذكور (منعنا من حكمة الاعتدال) بقولنا ولاسبيل اليه "الا انه يقاربه (وقد ورد فى العلم الالهى النبوى اتصاف الحق بالرضى وبالغضب

وبالصفات المتقابلة والرضى مزيل للغضب) عن المغضوب عليه (والغضب مزيل للرضى عن المرضى عنه والاعتدال ان يتساوى الرضى والغضب) وهذا ليس بواقع كما مر آنفا فاذا ثبت ان حقيقة الرضى ازالة الغضب عن المغضوب عليه وحقيقة الغضب ازالة الرضى عن المرضى عنه (فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو عنه راض فقد اتصف) الحق (باحد الحكمين فى حقه) اى فى حق المغضوب عليه (وهو) اى الاتصاف باحد الحكمين فى حق المغضوب عليه وهى الرضى والغضب (ميل) من الاتصاف بالرضى الى الاتصاف بالغضب فكان الغضب قبل اتصافه بالغضب متصفاً بالرضى فى حقه اذ الغضب ازالة وجود الرضى (ومارضى الحق عن من رضى عنه وهو) اى الحق (غاضب عليه فقد اتصف باحد الحكمين فى حقه وهو) اى الاتصاف باحد الحكمين فى حق المرضى عنه وهو الرضى (ميل) من الاتصاف بالغضب الى الانصاف بالرضى والمقصود أن الله لا يخلو عن الاتصاف فى حق عباده باحد هذين الحكمين المتقابلين فلابد اتصافهما باحدهما فى حق شخص قبل ان يسبق اتصافه بالآخر فى حق ذلك الشخص لعدم الاعتدال فانقطع التسلسل بقوله سبقت رحمتى على غضبى الا ترى ايوب عليه السلام كيف اتصف الحق باحد الحكمين فى حقه فاتصف الحق الغضب عند المرض اذ الغضب عين الالم فازال ذلك الالم بالماء فاتصف فى حقه بالرضى اذ زوال الالم عين الرضى فقد اتصف الحق فى حق الانبياء عليهم السلام باحد الحكمين فانهم يتألمون بآية الورود وان لم تمسهم النار فقد اتصف الحق فى حقهم بالرضى وبادخال الجنة فزال عنهم ذلك الالم فقد ظهر من هذا التحقيق ان اهل النار ماغضب الله عليهم الا وهو عنهم راض فكان حكم الرضى ثابتا فى حقهم فلا يدوم غضب الله عليهم فى النار فانهم حكم الرضى من الله الذى سبق على الغضب وانما يدوم عذابهم اذا لم يتصف الحق فى حقهم باحد الحكمين بان يتساوى الرضاء

(والغضب)

والغضب وليس بواقع فالواقع اتصاف الحق باحد الحكمين فى حقهم فالواقع فى حقهم حكم الرضاء من الله بازالة الغضب وهذا معنى قوله (واعا قلنا هذا) المذكور (من اجل من يرى ان اهل النار لايزال غضب الله عليهم دائما ابداً فى زعمه) فاذا كان غضب الله عليهم دائمـا فى زعمه (فمـالهم حكم الرضى من الله) فى زعمه فاذا قات هذا من اجل ذلك قلنا (فصح المقصود) وهو ان لهم حكم الرضـا من الله فلا يصح قول من زعم انه مالهم حكم الرضى من الله فكان الامر كما قاناه لا كما قاله فكان هذا القول منه رداً لمن زعم ان اهل النار لايزال غضب الله عليهم دائماً (فان كان كما قلنا حال اهل النار الى ازالة الا آلام وان سكنوا النار فذلك رضى فزال الغضب نزوال الا آلام اذعين الالم عين الغضب ان فهمت) تصريح منه بان الوجوه المذكورة فى اثبات حكم الرضى والرحمة تدل على جواز وقوع ذلك الحكم لهم فلا يقـع ان يكون العذاب دائماً لهم فيؤدى ادلته الى التوقف بين جواز دوام وقوع العذاب وبين جواز ازالته فمذهبه التوقف فى مثل هذه المسألة كما بيناه من قبل وسنبين ان شاء الله تعالى فى مسئلة فرعون فقد أعاد الشيخ رضى الله عنه هذه المسئلة فى هذا الكتاب كثيراً فى مواضع لتضمنه فى كل اعادة فائدة جديدة للطـالبين لذلك شرحت فى كل مرة وان كان البيان كافيا فى موضع ولما بين غضب الله وهو ايصال الالم الى عباده اراد ان يبين غضب الناس فقال (فمن غضب) من الناس على غيره (فقد تأذى) بذلك الغضب (فلا يسعى فى انتقام المغضوب عليه بايلام الا ليجد الغاضب الراحة بذلك) الا يلامه فاذا وجد الراحة بايلام المغضوب عليه (فينتقل الالم الذى كان عنده الى المغضوب عليه والحق اذا افردته) اى اذا نظرته من حيث غنائه (عن العالم يتعالى علواً كبيراً عن هذه الصفة على هذا الحد فاذا كان الحق هوية العالم) اى اذا نظرته من حيث اسمائه وصفاته كان مرآة العالم (فما ظهرت الاحكام كلها الا فيـه ومنه) مع انه متعال منزه بالانفعال والتأثير بالاحكام كظهور احكام الرائى فى المرآة فان صورة المتألم فى المرآة

لاتتألم به الرائى اوتقول اذكان الحق هوية العالم ففى حق كل فرد من العالم هوية من الحق مختصة به يظهر جميع احكامه فى الهوية المختصة به وهو الحق الخلق وهو العبد فالمتألم هو الحق الخلق لاالحق الخالق فلا يستريح الخالق باستراحة المخلوق ولا يتألم بتألمه فهوية العالم هو الحق المخلوق لاالحق الخالق فالانسان من حيث تحققه بالصفات الالهية من الحياة والقدرة والارادة وغير ذلك يقال له حق ومن حيث امكانه وتحققه بالصفات اللائقة بشانه حق ومن حيث وجوبه الذاتى خالق وموجد جرى اصطلاحهم على ذلك (وهو) اى ظهور الاحكام كلها فى معنى قوله لاحتياجه اليه (قوله واليه يرجع الامر كله) فى الظهور فيه كما ان الصورة فى المرآة ترجع فى الظهور الى صاحبها (حقيقة وكشفاً) اى يعلم هذا المعنى من هذا القول بالحقيقة والكشف فكل شئ يرجع اليه لاحتياجه اليه من كل الوجوه لايرجع هو الى شئ اصلاً وهو المرجع والمآب فاذا كان الامر فى نفسه على ماقلناه فانت عبد ضعيف (فاعبده) بامرك (وتوكل عليه حجاباً) اى حياء من ربك (وستراً) اى وكن مستور الحال بين الناس بحفظ آداب الشريعة والطريقة (فليس فى) عالم (الامكان) وهو عالم الاول والآخر والظاهر والباطن (ابدع من هذا العالم) وهو العالم الظاهر الجامع جميع ما فى العوالم (لانه على صورة الرحمن) يتعلق بقوله اوجده الله تعالى) اى وانما كان هذا العالم ابدع من غيره من العوالم لان الله اوجده على صورة الرحمن قوله (اى ظهر وجوده تعالى بظهور العالم) تفسير لقوله على صورة الرحمن اوجده الله اى وانما كان ابدع لانه ظهر وجود الحق بظهور العالم لابطونه وفيه دليل على ان علم الشريعة لكون ظهور وجود الحق بظهوره ظهوراً تاما ابدع من العلم المسمى بالباطن فكان ابدع العلوم كلها (كما ظهر) حقيقة (الانسان) وهى الروح الانسانى (بوجود الصورة الطبيعية) وهى هذا الهيكل المحسوس قوله (فنحن) يجوز أن يكون عبارة عن الانسان خاصة اى فاذا كان الامر كذلك فنحن مع ارواحنا

وابداننا (صورته الظاهرة) اى الصورة الفائضة لارواحنا منه (وهو بته تعالى روح هذه الصورة المدبرة لها) لظهور وجود الحق بوجودنا لكوننا على صورة الرحمن كما ظهر الحق بوجود هذا العالم لكونه على صورة الرحمن فالعالم من حيث كونه عبارة عن الهيئة الاجتماعية كان على صورة الرحمن اى يظهر الحق فيه مع جميع صفاته واسمائه وافعاله وليس كذلك اجزاؤه الا الانسان فانه وان كان جزأ منه لكنه لكونه جامعاً لما فيه كان على صورة الرحمن ويجوز أن يكون كناية عن العالم كله فنحن اى العالم من حيث صورته الجمعية (فما كان التدبير) اى تدبير الحق العالم كله (الافيه) اى فى الحق (كما لم يكن) التدبير (الامنه) فكان الحق مدبراً فيه ومدبراً منه اى يقع التدبير منه وفيه بالاعتبارين هذا لسان الوحدة (فهو الاول بالمعنى) اى يظهر اوليته بسبب المعنى (والآخر بالصورة) اى يظهر آخريته بسبب ظهور الصورة (وهو الظاهر بتغير الاحكام والاحوال) اذلا بد من متغير فيظهر الحق بسبب تغير الاحوال (والباطن بالتدبير) اى بتدبير خلقه (وهو بكل شئ عليم) فاذا كان بكل شئ عليم (فهو على كل شئ شهيد) وانما قال الله فى حقه فهو على كل شئ شهيد (ليعلم) ان علمه بكل شئ (عن شهود لا عن فكر) ويجوز ليعلم ان يكون مبنياً للفاعل من الاعلام ايعلم الحق خلقه اومن العلم اى ليعلم الخلق وان يكون مبنيا للمفعول (فكذلك علم الاذواق) عن شهود (لاعن فكروهو) اى علم الاذواق (العلم الصحيح)لانه حاصل بتجلى الحق لعباده بعلمه فلايقع فى هذا العلم خطأ (وماعداه) من العلم (فحدس وتخمين ليس بعلم اصلاً) * ثم رجع الى بيان حكمة مسئلة ايوب عليه السلام فقال (ثم كان لايوب عليه السلام ذلك الماء) اى الماء الذى سرى الحياة فيه فكان ذلك الماء ماء الحياة (شراباً لازالة الم العطش) وهو نار الاشتياق (الذى هو) حاصل له (من النصب) اى الضر بفتحتى النون والصاد وضمتيهما وضمة وسكون (والعذاب الذى مسه به) اى بذلك العذاب (الشيطان

اى البعد عن الحقائق ان يدركها على ماهى عليها) فلما اغتسل ايوب زال حرارة بدنه التى كانت من مس الشيطان بضر فاذا شرب زال حرارة العطش من روحه التى حصلت من مس الشيطان اى البعد عن ادراك الحقائق وهو الحجاب الذى يقع على عين القلب فيبعده عن الادراك فاشار عليه السلام فى كلامه الى الماء الروحانى فاذا شرب ادرك الحقائق وانما فسر الشيطان بالبعد عن ادراك الحقائق مع ان الشيطان بعيد عن ادراك الحقائق ليس ببعد لكون البعد من صفة الشيطان فكان المعنى انى مسنى شطن الشيطان فتركت الاضافة الى الشيطان مبالغة (فيكون) ايوب عليه السلام (بادراكها فى محل القرب وكل مشهود قريب من العين ولو كان) ذلك المشهود (بعيداً بالمسافة) من البدن (فان البصر بسبب خروج الشعاع منه (يتصل به) اى بالمشهود (من حيث شهوده ولولا ذلك) الاتصال (لم يشهده) اى لم يشهد الشاهد المشهود (او يتصل المشهود بالبصر) بحسب انطباعه به (كيف كان) قالت (فهو) اى الشهود (قريب بين البصر والمبصر ولهذا) اى ولاجل كون الشهود قريبا بين البصر والمبصر (كنى) اى انى (ايوب عليه السلام) كلامه (فى المس) بالكناية (فاضافه الى الشيطان) بقوله انى مسنى الشيطان وهو البعد (مع قرب المس فقال البعيد منى) وهو الشيطان (قريب منى لحكمة فىّ) وهذه الحكمة هو الحجاب الذى يمس عين قلبه فالشيطان يقرب منه بسبب هذا المعنى فطلب من الله ازالة الحجاب عنه خوفا عن تصرف الشيطان فيه (وقد علمت ان القرب والبعد امران اضافيان فهما نسبتان لا وجود لهما فى العين مع ثبوت احكامهما فى البعيد والقريب) فكان البعيد من الشئ لمعنى قريباً منه لمعنى آخر كما ذكر فى المشهود فانه قريب من الشاهد من مشهوده بعيد من حيث المسافة (واعلم ان سر الله فى ايوب عليه السلام الذى جعله عبرة لنا وكتاباً مسطوراً حالياً) اى لا يعرف معنى ذلك الكتاب الا اهل الحال ومنسوبا الى حال ايوب عليه السلام (تقرؤه هذه الامة المحمدية لتعلم مافيه) من الاعلام على البناء للفاعل

(اومن)

او من العلم على البناء للمفعول او على صيغة الغيبة وكذا قوله (فلحق بصاحبه) اى فتصل هذه الامة فى الدرجة بمقام صاحب ذلك الكتاب وهو ايوب عليه السلام فى الرضاء بالقضايا والصبر على البلايا فمن صبر منا على الاعمال الشاقة فى طريق الحق فقد اعطى الله له ما اعطى ايوب عليه السلام وانما جعله الله هكذا (تشريفا لها) اى لهذه الامة واىّ تشريف وتكريم اعظم من هذا الذى ابتلى نبيه لنا (فا ثنى الله عليه) اى فاذا كان الصبر اجمل الوصف الجميل واكرمه عند الله اثنى عليه (اعنى على ايوب عليه السلام بالصبر مع دعائه فى رفع الضرّ عنه فعلمنا) من معاملة الحق مع ايوب عليه السلام (ان العبد اذا دعا الله فى كشف الضرّ عنه) اى عن نفس العبد (لايقدح فى صبره) والا لما اثنى الله على ايوب عليه السلام (وانه) اى والحال ان ايوب عليه السلام (صابر وانه نعم العبد) ولوكان دعاؤه فى كشف الضرّ عنه يقدح فى صبره لما جعله متصفا بهذه الصفة الحسنة (كما قال) تعالى فى حقه (انه اوّاب اى رجاع الى الله) فى كشف الضرّ (لاالى الاسباب) فلاينافى صبره اذ الرجوع الى الله فى كل امر احسن الصفة الحسنة فلاينافى الصبر بل انما ينافيه الرجوع الى الاسباب فى رفع الضرّ (والحق يفعل) مادعاه العبد (عند ذلك) اى عند دعائه (بالسبب) وانما اعطى الحق ماطلبه العبد منه بالسبب مع ان الله قادر ان يفعله بدون سبب (لان العبد) وان كان رجّاعا الى الله لكنه (يستند اليه) اى السبب ولما اتجه ان يقال لم لايجوز رجوع العبد الى الاسباب مع ان الرجوع الى الاسباب رجوع الى الله بحسب العين على ان الازالة لايكون الا بالاسباب فلايذمّ العبد فى رجوعه الى مايزيل به ضرّه فلاينافى ذلك الرجوع ايضا صبره اجاب ذلك بقوله له (اذ الاسباب المزيلة لامر ما) من الامور المضارّة (كثيرة) والعبد لايعلم يقينا ان الحق باىّ سبب كشف ضرّه (والمسبب واحد العين فرجوع العبد الى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الالم اولى) اى اوجب (من الرجوع الى سبب خاص ربما لايوافق) ذلك الرجوع (علم الله فيه فيقول) العبد (ان الله

لم يستجب لى)دعائى (وهو مادعاه) اى والحال ان العبد لم يدعو فافترى على الله وعلى نفسه وهو لايشعر بذلك واساء الادب (وانما جنح) اى مال العبد فى وقت دعائه (الى سبب خاص لم يقتضه) اى السبب (الزمان ولاالوقت فعمل ايوب عليه السلام بحكمة الله اذ كان نبيا لما علم)ايوب عليه السلام (ان الصبر الذى هو حبس النفس عن الشكوى) مطلقا (عند الطائفة) الذين لم يروا الامر على ما كان عليه (وليس ذلك) اى ماذهب الطائفة (بحد للصبر عندنا) اى عند الانبياء والاولياء الكاملين (وانما كان) هذا عندنا (حبس النفس عن الشكوى لغير الله لاالى الله فحجب الطائفة نظرهم فى ان الشاكى يقدح بالشكوى فى الرضاء بالقضاء) كما يقدح فى الصبر بالبلاء (وليس كذلك فان الرضاء بالقضاء لايقدح فيه الشكوى الى الله ولا الى غيره وانما يقدح) الشكوى (فى الرضاء بالمقضى ونحوه ماخوطبنا بالرضاء بالمقضى والضر هو المقضى ماهو عين القضاء) اذ المقضى هو المحكوم به والقضاء حكم الله فظهر ان الصبر اخص مطلقا من الرضاء (وعلم ايوب عليه السلام ان فى حبس النفس عن الشكوى الى الله فى رفع الضر مقاومة القهر الالهى وهو)اى مقاومة القهر الالهى ذكر الضمير باعتبار حبس النفس اوباعتبار مابعده (جهل بالشخص اذا ابتلاه الله بما تألم منه نفسه فلا يدعو الله فى ازالة ذلك الامر المولم بل ينبغى له عند المحقق ان يتضرع ويسأل الى الله فى ازالة ذلك الالم عنه) اى عن نفسه (فان ذلك ازالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف فان الله قد وصف نفسه) على البناء للفاعل (بانه يؤذى) على المبنى للمفعول (فقال ان الذين يؤذون الله ورسوله) فان الرسول وجه خاص من الوجوه الالهية فمن يؤذيه فقد أذى الله والله منزه عن التألم لكن لما كان الاذى غاية كراهة عنده وصف نفسه بما يتأذى به عبده (واى اذى اعظم من ان يبتليك ببلاء عند غفلتك عنه او) عند غفلتك (عن مقام الهى لاتعلمه) اى لاتعلم انت ان ابتلاءك اعظم اذى للحق فانه يتأذى بما تأذى به اى لا يرضى الحق ان يتأذى عباده فكانت غفلتك سبباً لابتلاءك باشتغالك بغير الله والغفلة

فى الحقيقة اعراض عن الحق (لترجع اليه بالشكوى فيرفعه) اى فيرفع الله ذلك الابتلاء (عنك) فالبلاء عناية ورحمة من الله على عباده المحبين والاشارة فى هذه المسئلة يقول الله لعباده المحبين السالكين فى طريق الحق بالرياضات والمجاهدات اذا ابتلاهم الله عند غفلتهم ياعبادى ان رضيتم ببلائى فقد رضيت بغفلتكم عنى وان شكيتم الى من ضرى فقد شكيت اليكم من غفلتكم فهذا الكراهة غفلة العبد عبد الله (فيصح الافتقار الذى هو حقيقتك) اى لازم لحقيقتك وبه تميز العبد عن ربه كأنه عين حقيقة العبد لذلك قال هو حقيقتك (فيرتفع الاذى عن الحق بسئوالك اياه فى رفعه عنك اذ أنت صورته الظاهرة) اى انت مظهر من مظاهره فاذا رفع الاذى عنك فقد ارتفع عن الحق الذى هو حقيقتك ونصيبك عن الحق الواجب الوجود الخالق والحق من هذه الجهة لايوصف بانه يوذى فقد عرفت ان الانسان من حيث تحققه بالصفات الالهية يوصف بانه حق فى الحقيقة كان معناه فترفع الاذى عن جهة حقيتك بسئوالك اياه فى رفعه عن جهة حقيتك والله تعالى منزه عن الاذى اذا افردته عن العالم (كما جاع بعض العارفين فبكى فقال له فى ذلك) البكاء (من لاذوق له فى هذا الفن) اى فى العلوم الالهية (معاتباله فقال العارف) المبتلى محيباله (انما جوعنى لابكى يقول) العارف (انما ابتلانى بالضر لاسأله فى رفعه عنى وذلك) السئوال (لايقدح كونى صابرا فعلنا) من قول هذا العارف (أن الصبر انما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله واعنى بالغير وجهاً خاصا من وجوه الله) متعينا بتعينات متعددة وهو الوجه المفصل والمقيد (وقدعين الحق وجهاً خاصا من وجوه الله وهو المسمى وجه الهوية فيدعوه) اى فيدعوا العبد المبتلى من الحق (من ذلك الوجه فى رفع الضر لا) يدعوا (من الوجوه الاخر المسمات اسبابا وليست) اى والحال ان الوجوه الاخر والاسباب ليست (الاهو) اى الاعين ذلك الوجه الخاص المدعو فى رفع الضر (من حيث تفصيل الامر فى نفسه فالعارف لايحجب سؤاله هوية الحق فى رفع الضر عنه عن ان يكون جميع الاسباب عينه من حيثية

خاصة) فاذا سأل غير العارف زيداً فى رفع ضرّه عنه فقد سأل عن الحق المتعين بذلك الوجه الخاص من وجوه الله فسؤاله انما يكون هوية الحق لكن سؤاله يحجبه عن ان يكون جميع الاسباب عينه من حيثية خاصة بخلاف العارف وان كان سؤاله عما سأله غير العارف لكن لا يحجبه سؤاله عن ان يكون جميع الاسباب عينه فسؤال العارف حين سأل وجه الهوية الخاصة سؤال عن وجه الهوية المطلقة التى تجمع جميع الوجوه وهو الاسم الله ولا كذلك غير العارف لاحتجابه عن العينية كان سؤاله عن الغير لا عن الله (وهذا) اى ماذكرناه (لايلزم طريقته) اى لايلازم ولايداوم عن السؤل الذى على هذه الطريقة (الا الادباء من عباد الله الامناء على اسرار الله فان لله امناء لا يعرفهم الا الله ويعرف بعضهم بعضا وقد نصحناك فاعمل واياه سبحانه فاسئل) فكن من عباد الله الامناء

فص حكمة جلالية فى كلمة يحيوية

اعلم ان وجه اختصاص كل حكمة فى كلمة مخصوصة هو التفاوت فى الظهور والتنصيص لاغير فلما كان اثر جلال الله تعالى غالبا على يحيى عليه السلام وكان النص وارداً فى حقه على ذلك اختصت هذه الحكمة بكلمة يحيى عليه السلام ولما كانت الجلال المطلق اولية فى الصفات اى فى الجمال المطلق اذ الجلال الخفاء وهو لى الذات والجمال الظهور وهو بعد الخفاء لابعدية زمانية والى هذا المعنى اشار بقوله (كنت كنزاً مخفياً) وكانت ليحيى عليه السلام اولية فى الاسماء صح لحكمة يحيى الاسماء الجلالية والاولية لذلك صرح بالجلالية بقوله حكمة جلالية وبقوله (هذه) اى الحكمة الجلالية (حكمة الاولية فى الاسماء فان الله سماه) اى هذا الشخص (بيحيى) فسره بقوله (اى يحيى به ذكر زكريا) اعلاماً لاعتبار الصفة فى هذا الاسم فى يحيى عليه السلام (ولم يجعل له من قبل سميا) اى لم يسم الله بهذا الاسم احدا قبل يحيى عليه السلام (فجمع) الله (بين حصول الصفة التى) حاصلة (فيمن غبر) اى مضى (ممن ترك ولدا يحيى به ذكره وبين اسمه بذلك) اى يحيى (فسماه) اى الولد (فكان اسمه يحيى) كعينه (كالعلم الذوقى) الذى يحيى به قلوب

الموتى بالجهل وانما قانا ممن ترك ولدا يحيى به ذكر أبيه (فان آدم حي ذكره بشيث ونوحا حي ذكره بسام وكذلك الانبياء عليهم السلام ولكن ماجمع الله لاحد قبل يحيى بين الاسم العلم منه وبين الصفة الا لزكريا عليه السلام عناية منه) وانما كان هذا الجمع عناية من الله في حق زكريا عليه السلام ولم يفعل ذلك في غيره من الانبياء عليهم السلام (اذ) اى لانه (قال هب لى من لدنك وليا يرثنى فقدم الحق على ذكر ولده كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار في قولها عندك بيتا في الجنة فاكرمه الله بان قضى حاجته وسماه) اى ذلك الولد (بصفته) فاختص يحيى عليه السلام بهذا الجمع تكرمة من الله لابيه زكريا عليه السلام (حتى يكون اسمه تذكارا لما طلب منه نبيه زكريا) اى يكون اسم يحيى عليه السلام دليلا على ماطلبه زكريا عليه السلام من الله (لانه اثر بقاء ذكر الله في عقبه) كما بقي ذكر الله ببقائه له (والولد سر ابيه فقال يرثنى ويرث من آل يعقوب وليس ثمه) اى في مقام طلب زكريا عليه السلام (موروث في حق هؤلاء) وهم آل يعقوب عليه السلام (الا مقام ذكر الله والدعوة اليه) فلما طلب من الله بقاء ذكر الله ابقى الله ذكره باسم ولده يحيى عليه السلام (ثم انه تعالى بسره) اى بسر زكريا عليه السلام (بما قدمه من سلامه عليه) اى على يحيى عليه السلام (يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا فجاء بصفة الحياة وهى اسمه) اى اسم يحيى عليه السلام وفيه دلالة على ان الاسم قد يطلق على الصفة (واعلم) الله (زكريا بسلامه عليه وكلامه صدق فهو مقطوع به وان كان قول الروح والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا اكمل في الاتحاد) اى هذا القول اكمل في الدلالة على اتحاد عيسى عليه السلام مع الحق فاذا كان قول الحق صدقا مقطوعا به (فهذا) اى قول الحق في حق يحيى عليه السلام (اكمل في الاتحاد) اى اكمل في الدلالة على اتحاد الحق مع يحيى عليه السلام (و) اكمل في (الاعتقاد) في عدم الاحتمال على خلافه اذ شهادة الحق على سلامة العبد اقوى من شهادة العبد على سلامة نفسه (وارفع للتأويلات)

بخلاف قول عيسى عليه السلام فانه يؤول بان عيسى عليه السلام لسان الحق وبه نطق وشهد على سلامة نفسه فشهادته على نفسه شهادة الحق عليه وكلامه صدق فهو مقطوع به لانه كلام الحق اذهو شاهد على براءة امه وبهذا التأويل يصل الى درجة الاكملية فى الاعتقاد فاحتاج قول الروح فى رفع الالتباس الى التأويل والمقصود مانص سلامة عيسى عليه السلام مثل تخصيص سلامة يحيي وسلامة عيسى عليهما السلام بالنسبة الى سلامة يحيي عليه السلام كخلافة آدم بالنسبة الى خلافة داود فى التخصيص كامر بيانه فى موضعه فقوله وان كان قول الروح الظاهر اذ يتصل الى ماقبله من قوله فهو مقطوع اى قول الحق فى سلامة يحيي مقطوع به وان كان قول الروح فى سلامة نفسه اكمل فى الاتحاد لكن لايصل الى درجته فى القطع فان قول الحق زائد بزيادتين على قول الروح وهما قوله واكمل فى الاعتقاد وارفع للتأويلات وقال بعضهم ان فى هذا الكلام تقديما وتأخيرا تقديره فهذا اكمل فى الاتحاد والاعتقاد وارفع للتأويلات وان كان قول الروح اكمل فى الاتحاد وهو عدول عن الظاهر بلا ضرورة ونكتة وانما كان قول الحق فى سلامة يحيي اكمل فى الاعتقاد من قول الروح فى سلامة نفسه (فان الذى انخرق فيه العادة فى حق عيسى ع م انما هو النطق) وهو تكلمه فى المهد (فقد تمكن) من التمكين (عقله وتكمل) من التكميل (فى ذلك الوقت الذى انطقه الله فيه ولا يلزم للمتمكن من النطق) اى القادر الى النطق (على اى حالة كان) المتمكن اى سواء اتى للمعجزة والشهادة على الحق اولا (الصدق) فاعل يلزم (فيما به نطق) اى فى الكلام الذى تكلم به (بخلاف المشهود له كيحيي) عليه السلام حيث شاهد الحق له بسلام عليه فاذا كان الامر كذلك (فسلام الحق على يحيي من هذا الوجه) اى من وجه انه مشاهد (ارفع للالتباس الواقع فى العناية الالهية به) اى بيحيي والعناية هى سلام الحق عليه اذ الشاهد لرفع الالتباس الواقع فى وقوع الامر فاذا شهد الحق بسلامه عليه علم علما يقينا ان

العناية الالٓهية قدسبقت عليه بخلاف سلام عيسى على نفسه فانه وان كان ارفع للالتباس الواقع فى العناية الالٓهية فى حق امه لانه احد الشاهدين فى براءة امه فلايدخل الاحتمال من هذا الوجه اصلا لكنه ليس كذلك فى حق نفسه لدخول الاحتمال الوهمى فى حق نفسه فكان كلام عيسى فى حق امه ارفع للالتباس وفى حق نفسه رافع الالتباس لذلك قال فسلام الحق على يحيى ارفع للالتباس (من سلام عيسى ع م على نفسه وان كانت قرائن الاحوال تدل على قربه) اى على قرب عيسى (من الله فى ذلك) الوقت (و) تدل على (صدقه) فيما به نطق (اذ نطق فى معرض الدلالة على براءة امه فى المهد فهو احد الشهدين) فلا يستوى كلامه مع كلام الحق فى رفع الالتباس بوجود هذه القرائن لانه لما كان هذا الكلام منه بشارة امه لم يخلص عن دخول الاحتمال وهو عدم الالتفات الى مانطق به مع ثبوت براءة امه (والشاهد الآخر) على براءة امه (هز) المريم (الجذع) اى النخلة (اليابس فسقط رطباً جنياً من غير فحل ولا تذكير كما ولدت مريم عيسى عليه السلام من غير فحل ولاذكر ولا جماع عرفى معتاد) فكان حال الشاهد حال المشهود له (لو قال نبى آيتى ومعجزتى ان ينطق هذا الحائط فنطق الحائط وقال فى نطقه تكذب ما انت رسول الله تحت الآية وثبت بها انه رسول الله ولم تلتفت الى ما نطق به الحائط فلما دخل هذا الاحتمال فى كلام عيسى باشارة امه اليه وهو فى المهد كان سلام الله على يحيى ارفع) للالتباس (من هذا الوجه) اى من وجه دخول الاحتمال فى كلام عيسى وعدم دخوله فى كلام الحق فلو لم يكن هذا الكلام منه بشارة امه ولم يكن فى معرض الدلالة على براءة امه لم يدخل هذا الاحتمال (فموضع) اى متعلق (الدلالة انه عبدالله) فى قوله انى عبدالله آتانى الكتاب (من اجل ما قيل فيه انه ابن الله وفرغت اى تمت الدلالة بمجرد النطق) وهو قوله انى عبدالله اذ باقراره يثبت عبوديته وينتفى ماقيل فى حقه انه ابن الله (وانه عبدالله عند الطائفة الاخرى القائلة بالنبوة وبقى مازاد فى حكم الاحتمال فى النظر العقلى

حتى ظهر فى المستقبل) عند نزوله (صدقه) اى صدق عيسى (فى جميع ما اخبر به فى المهد فتحقق ما اشرنا اليه) من اسرار الكلامين الذين فى حق عيسى ويحيى عليهما السلام

فص حكمة مالكية فى كلمة زكرياوية

ولما كان اظهر مالكية الحق فى وجود زكريا عليه السلام اذ اخذه بالشدة لان المليك الشديد حتى قدّ بنصفين وصبر ولم يدع الله رفع ذلك فكان كيوم الدين كما اضاف الحق مالكيته الى يوم الدين لظهور كمال مالكيته فيه فى قوله مالك يوم الدين فكان الله مالك زكريا كما كان مالك يوم الدين فزكريا بمنزلة يوم الدين فى تحققه باحواله من ظهور الرحمة والنعمة فان الله تعالى يرحم بعضا ويعذب بعضا فى ذلك اليوم فكما يظهر مالكيته بظهور الرحمة والعذاب بذلك اليوم لذلك اضاف اليه كذلك يظهر بظهورهما فى هذا اليوم فى وجود زكريا عليه السلام لذلك اضاف هذه الحكمة الى كلمته وبين الرحمه والغضب فى كلمته ليعلم ان الآلام الموجودة فى وجوده رحمة به من الله لااعراض عنه فقال (اعلم ان رحمة الله تعالى وسعت كل شئ وجودا وحكما وان وجود الغضب من رحمة الله بالغضب) فرحمة الله قد ظهرت بصورة نفسها فقد سترت بصورة الالم الحكمة يعلمها (فسبقت رحمته غضبه اى سبقت نسبة الرحمة اليه نسبة الغضب اليه)فان اول ما نسب اليه تعالى وجود الاعيان وهو عين الرحمة فسبقت نسبة الرحمة اليه على كل ما نسب اليه تعالى من الموجودات * ولما ادعى ان رحمة الله وسعت كل شئ اراد أن يثبته فقال (ولما كان لكل عين وجود) خاص بها (تطلبه) تطلب تلك العين ذلك الوجود الخاص بها (من الله لذلك) اى لاجل طلبها وجودها من الله (عمت رحمته كل عين) قوله لذلك يتعلق بعمت وعمت جواب لما وانما عمت رحمته كل عين من اجل ذلك الطلب (فانه) اى كل عين اوالله (برحمته) اى برحمة الله (التى رحمه بها) اى رحم الحق كل عين بتلك

الرحمة (قبل) العين (رغبته) اى طلب كل عين من الله (فى وجود عينه) الخارجى (فاوجدها) فى الخارج بعد حصول قبول الطلب من الله او بعد قبول الحق طلبه قوله برحمته يتعلق بقوله قبل بكسر الباء ويجوز أن يكون قبل جواب لما والجملة اعتراضية اى لما طلب قبل طلبه فاوجدها اومعناه فانه اى فان الله تحقق برحمته التى رحم اى اوجد بها كل عين فى علمه الازلى قبل طلب كل عين وجوده الخارجى فالرحمة صفة ازلية للحق وذات الحق سابقة على كل عين وكذا لوازمه من صفاته ﴿قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى﴾ فكل عين مع لوازمه رحمة من رحمة الرحمن بل الاسماء الالهية كلها ونفس الرحمة رحمة من الاسم الرحمن فعموم الرحمة من اجل المعلومات وما ذكره الشيخ فى اثباته تنبيهات فقبل حينئذ بسكون الباء اومعناه فانه اى فان كل عين موجود بالوجود العلمى برحمة الله التى اوجد الله بها كل عين ويجوز أن يكون جواب لما فاوجدها ودخول الفاء لطول الكلام المعترض بينهما اى لما كان لكل عين وجود طلبه من الله اوجدها الله اى اعطى الله لها ما طلبها من الوجود فعلى اى حال والمقصود أن الطالب هو العين والمطلوب هو الوجود والطلب وقبوله تعالى كل ذلك من رحمة الله واليه اشار بقوله (فلذلك) اى فلاجل كون الامر على ما حققناه من عموم رحمته تعالى (قلنا ان رحمة الله وسعت كل شئ وجودا) بالنسبة الى الاعيان الخارجية (وحكما) بالنسبة الى الاعيان الثابتة فى العلم اذ لا يحكم عليها ظاهرا بالوجود فكانت الاعيان الخارجية من رحمة الله وجودا والاعيان الثابتة من رحمة الله حكما اومعناه لا حكم الا بها كما لا وجود الا بها كما سنبينه عن قريب بقوله فإنها الحكم والحكم ليس بموجود فى الخارج (والاسماء الالهية من الاشياء) فتدخل تحت الرحمة (وهى ترجع الى عين واحدة) وهى العين الرحمانية (فاول ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة) فى الخارج (للرحمة) علة غائية للايجاد (بالرحمة) اى بسبب الرحمة وهى الحقيقة المحمدية التى هى عين الرحمة اوجدها الله بالرحمة رحمة للعالمين اى

ليوجد العالمين من وجوده قال تعالى ﴿وما ارسلناك الا رحمة للعالمين﴾ وقال تعالى خلقتك من نورى وخلقت الاشياء من نورك فالرحمة شئ (فاوّل شئ وسعته الرحمة نفسها) اى نفس الرحمة (ثم الشيئية المشار اليها) بقوله شيئية تلك العين الموجودة والمراد بالمشار اليها وصف جئ به لبيان معنى الشيئية فالرحمة من حيث نفسها صفة ذاتية للحق ومن حيث شيئيتها حقيقة محمدية مظهر للاسم الرحمن شيئية الشئ مابه يتعين الشئ ويمتاز عن غيره وهى من لوازم الوجود (ثم شيئية كل موجود يوجد الى ما لا يتناهى دنيا و آخرة عرضا وجوهرا ومركبا وبسيطا) وقوله جوهرا على لسان الظاهر اذ العالم كله عرض عند اهل الحقيقة (ولا يعتبر فيها) اى فى الرحمة (حصول غرض ولا ملائمة طبع بل الملايم وغير الملايم كله وسعته الرحمة الالهية وجودا وقد ذكرنا فى الفتوحات المكىّ ان الاثر لا يكون الا للمعدوم) فى الخارج مع كونه موجودا فى الباطن (لا للموجود) الخارجى (وان كان) الاثر (للموجود فبحكم المعدوم) فالرحمة وان كانت لا عين لها فى الخارج لكن لها اثر فى كل ماله وجود فى الخارج (وهو) اى كون الاثر للمعدوم لا للموجود (علم غريب ومسئلة نادرة) اشارة الى ان هذه المسئلة لا تظهر تمامها الا منه وان علمها غيره من اهل الحقيقة قوله (ولا يعلم تحقيقها الا اصحاب الاوهام فلذلك) العلم حاصل (بالذوق عندهم) اشارة الى ان اصحاب الاوهام نادر الوقوع وانها غريب بين الناس لعدم المجانسة والمماثلة بهم فقوله فذلك بالذوق عندهم اى اصحاب الاوهام يذوقون ان الامور المعدومة تؤثر فى وجودهم فمن لا وهم له لا ذوق له ان الاثر للمعدوم لا للموجود اذ الامور المعدومة المتوهمة لا تدرك الا بالوهم (واما من لا يؤثر الوهم فيه) اى من لا يتوهم امورا معدومة ولا يتأثر نادرا كما هنا (فهو بعيد عن) علم (هذه المسئلة) فاذا كان الامر كذلك (*شعر* فرحمة الله فى الاكوان سارية) وجودا (وفى الذوات وفى الاعيان جارية) حكما وفى اختصاص الجريان بالذوات والاعيان التى لا عين لها فى الخارج اشارة الى غاية

(لطافتها)

لطافتهـا فكأنها تجرى كالماء الجارى فانها انوار لطيفة ولا تحجب ماوراها
(مكانة الرحمة) مبتدأ (المثلىّ) خبره وجاء الخبر معرفا باللام لنكتة والجملة
جزاء لقوله (اذا علمت * من الشهود) وقوله (مع الافكار) مفعول للشرط
المقدر (عالية *) خبر لمبتدأ محذوف والجملة جزاء الشرط المقدّر وباب التقدير
واسع فى الابيات فمعناه مرتبة الرحمة الفضلى اذا علمت من الشهود واذا علمت
مع الافكار فهى عاليـة فوسعت الرحمة العلم كلها ذوقيـا اى فكريا كما وسعت
الامور كلها موجودها ومعدومها وكلام بعض الافاضل فى هذا المقام لا يناسب
المقصود اذ المقصود بايراد البيتين ذكر محصل التفضيل المذكور ونتيجة لذلك
اورده بالفـاء السببية فقسم الاشـياء الى الموجود والمعدوم وعبر عنهما
بالاكوان والذوات وادرج شمول الرحمة على كلها فى البيت الاوّل وقسم
العلم الى الشـهودى والفكرى وادرج وسـعة الرحمة العلم فيهما فى البيت
الثانى فوسعت الرحمة كل شيء وجودا وحكما وعلما وهو المطلوب (فكل
من ذكرته الرحمة فقد سعد وماثمه) اى وما فى العالم (الا من ذكرته الرحمة)
فما فى العالم الا من سعد والمراد بالسعادة ههنا النجاة عن ظلمة العدم لا السعادة
المعتبرة فى الشرع التى بها يحصل النجاة عن النار (وذكر الرحمة الاشياء عين
ايجادها اياهـا فكل موجود مرحوم) فكل مرحوم سعيد (ولا تحجب)
على البناء للمفعول (يا ولىّ عن ادراك ماقلناه) من ان رحمته وسعت كل شيء
(بما تراه من اصحاب البلاء وما) اى وبما (تؤمن) انت (به من الآلام الآخرة التى
لا تفتر عمن قامت به) الآلام (فاعلم اوّلا ان الرحمة انما هى فى الايجاد عامة
فبالرحمة بالآلام اوجد الآلام) كما ان بالرحمة اوجد الرحمة المطلقة (ثم ان
الرحمة لها الاثر بوجهين اثر بالذات وهو ايجادها كل عين موجودة) وهو
اثر الرحمة الرحمانية (ولا تنظر) الرحمة فى الايجاد (الى غرض ولا الى عدم
غرض ولا الى ملايم بالطبع ولا الى غير ملايم فانها ناظرة فى عين كل موجود
قبل وجوده بل تنظره) بنظرة (فى عين ثبوته) وفى الكلام تقديم وتأخير

تقديره بل تنظره فى عين ثبوته فانها ناظرة فى عين كل موجود قبل وجوده فقبل بسكون الباء لاعلى صيغة الماضى (ولهذا) اى ولكون الرحمة ناظرة فى عين ثبوت كل موجود (رأيت الحق المخلوق فى الاعتقادات عينا ثابتة فى العيون الثابتة فرحمته بنفسها) اى رحمت الرحمة الحق المخلوق بنفس الرحمة (بالايجاد) اى بايجاد نفسها فاوجدت الرحمة نفسها بالرحمة ثم اوجدت الحق المخلوق بنفسها (ولذلك) اى ولاجل ان الرحمة رحمت الحق المخلوق بنفسها بالايجاد (قلنا) اى نقول عبر بالماضى لتحقق وقوع معناه اواسبق هذا القول منه معنى فى قوله فاول ماوسعته الرحمة نفسها ثم الشيئية المشار اليها (ان الحق المخلوق فى الاعتقادات اول شئ مرحوم بعد رحمتها بنفسها فى تعلقها بايجاد المرحومين ولها اثر آخر بالسؤال) وهو اثر الرحمة الرحمية (فيسأل المحجوبون الحق ان يرحمهم) بان يغفرلهم عن ذنوبهم ويدخلهم الجنة (فى اعتقادهم) يتعلق بالحق ان يسألون الحق الذى هو فى اعتقادهم ان يرحمهم (واهل الكشف يسألون رحمة الله ان تقوم بهم) ومعنى قيام الرحمة بهم اتصافهم بالرحمة (فيسألونها باسم الله) اى يسألون الرحمة عن الحضرة الجامعة الالهية فكم بين السؤالين (فيقولون) اى اهل الكشف فى السؤال يا الله ارحمنا ولايرحمهم الاقيام الرحمة بهم لان مرادهم بالسؤال هو لاغير كما اذا سئال اهل الحجاب فقال فى السؤال (ياالله ارحمنا ولايرحمهم الاقيام) اثر (الرحمة بهم) وهو الاستراحة فى عيشة راضية وهو يعطى كل ذى حق حقه ولما كان اعتقاد المحجوبين مطابقا بما وصف الله به ذاته وصفاته وعرف به نفسه فى الشرع المطهر اجاب الله سؤالهم واعمالهم ويغفرلهم من ذنوبهم ويدخلهم الجنة اذلا وسعة لكل احد بهذا المقام فى السؤال والاعمال فاذا كان لها الاثر بالذات والاثر بالسؤال (فلها الحكم) فى كل راحم ومرحوم لاغيرها (لان الحكم انما هو فى الحقيقة للمعنى القائم بالمحل فهو) اى هذا المعنى القائم بالمحل (الراحم على الحقيقة) لا المحل فالراحم هو الرحمة لامن اتصف بها (فلا يرحم

(عباده)

عباده المعتنى بهم) وهم اهل الكشف والوجود (الا بالرحمة) فقامت بهم
(فاذا قامت بهم الرحمة وجدوا حكمها) فى انفسهم (ذوقا) فان الرحمة تحكم
عليهم ان يرحموا من طلب منهم الرحمة فعلموا ذوقا كيف يرحمهم الله عباده
فان الرحمة حاكمة على الحق ان يرحم من يسأل الرحمة من عباده فاذا وجدوا
حكم الرحمة فقد ذكرتهم الرحمة (فمن ذكرته الرحمة) اى قامت الرحمة به
(فقد رحم) لكون الرحمة حاكمة عليه ان يرحم على غيره ممن يسأل الرحمة
منه (واسم الفاعل) ممن ذكرته الرحمة (هو الرحيم والراحم) فكان رحيمية
الرحيم اوالراحم من حكم الرحمة القائمة هى به (والحكم لايتصف بالخلق لانه
امر توجبه المعانى لذواتها) لمن اتصف بها من الذوات فالرحمة معنى من المعانى
لانها لاعين لها فى الخارج توجب الحكم لذاتها الذى لاعين له فى الخارج
لذلك قال وسعت رحمتى كل شئ وجوداً وحكماً ولم يكتف بقوله وجوداً
والامور التى توجبها المعانى احوال فالحكم حال من الاحوال (فالاحوال لا
موجودة ولا معدومة اى لاعين لها) اى الاحوال (فى الوجود لانها نسب ولا
معدومة فى الحكم لان الذى قام به العلم يسمى عالماً وهو) اى كونه عالما (الحال
فعالم ذات موصوفة بالعلم فماهو) اى فليس كون العالم ذاتاً موصوفة
بالعلم (عين الذات) اى عين ذات العالم (ولا عين العلم وما ثمه) اى وليس
فى ذات موصوفة بالعلم (الا علم وذات قام بها هذا العلم وكونه) اى وكون العالم
(عالما حال لهذه الذات باتصافها) اى بسبب اتصاف الذات (بهذا المعنى)وهو
العلم فحدث نسبة العلم اليه) اى الى العالم بسبب اتصافه بالعلم (فهو المسمى عالماً)
وهو الحال ثم رجع الى اصل المسئلة التى هو بصددها فقال (والرحمة على
الحقيقة نسبة من الراحم وهى الموجبة للحكم) فى الراحم (فهى الراحمة) على
الحقيقة لا الراحم بل الراحم انما يرحم بسبب قيامها به (والذى)وهو الحق
(اوجدها فى المرحوم ما اوجدها ليرحمه بها) اى ليجعل الحق ذلك الشخص
مرحوماً (وانما اوجدها ليرحم بها من قامت) الرحمة (به) ومن فاعل يرحم

اى بل انما اوجدها ليجعل ذلك المرحوم راحماً لغيره فصار مرحوما للحق راحما لغيره (وهو) اى الحق (سبحانه ليس بمحل للحوادث فليس بمحل لايجادالرحمة فيه وهو) اى والحال ان الحق (الراحم ولايكون الراحم راحما الابقيام الرحمةبه فثبت انه) اى الحق (عين الرحمة ومن لم يذق) والذائق اهل الكشف فانهم اجترأوا ان يقول ان الصفات عين ذاته تعالى (هذا الامر) اى امر الرحمة (ولا كان له فيه قدم) ومن كان له قدم فى هذا الامر اى علم فى الجملة وهم الحكماء والمعتزلة فانهم اجترأوا ان يقول ان ذاته عين صفاته (ما اجترأوا ان يقول انه) اى الحق (عين الرحمة اوعين الصفة فقال) الذى لم يقل هكذا (ماهو) اى ليس الحق (عين الصفة ولاغيرها فصفات الحق عنده لاهى هو ولاهى غيره لانه لايقدر على نفيها ولايقدر أن يجعلها عينه) لعدم ذوقه الامر على ماهو عليه وهم الاشاعرة (فعدل الى هذه العبارة وهى عبارة حسنة وغيرها) اى وغير هذه العبارة (احق بالامر منها) اى احق بالدلالة على الامر على ماهو عليه فى نفسه من هذه العبارة (وارفع للاشكال) وهو كون الحق محلا للحوادث اذا لم يكن عينها فانه وان رفع الاشكال بهذه العبارة الحسنة لكنه ارفع بغيرها (وهو) اى ذلك الغير (القول بنفى اعيان الصفات وجوداً) فى الخارج (قائما بذات الموصوف وانماهى نسب واضافات بين الموصوف بها وبين اعيانها المعقولة) فصفات الحق موجودة زائدة على ذاته فى العقل فان لها حقائق معقولة ممتازة واما فى الخارج فلا اعيان لها فلاوجود فكان وجودها فى الخارج عين ذاته تعالى والتحق الحكماء والمعتزلة فى هذه المسئلة باهل الحق (وان كانت الرحمة) فى المرتبة الرحمانية الاجمالية وهى مرتبة اسم الله واسم الرحمن (جامعة) لانواعها (فانها بالنسبة الى كل اسم الهى مختلفة فلهذا) الاختلاف (يسأل) على البناء المجهول اوعلى البناء المعلوم اى يسأل العبد (سبحانه) وكذلك (ان يرحم) جاز فيه الوجهان قوله (بكل اسم الهى) يجوز أن يتعلق بيرحم وان يتعلق بيسأل فايهما اعمل قدر مفعول

الآخر فهو من باب التنازع (فرحمه الله) اي رحم الله ذلك السائل (والكناية) وهي ضمير المتكلم في ورحمتي وسعت كل شيء والخطاب في ربنا وسعت كل شيء (هي التي وسعت كل شيء) اذ ذاته تعالى عين الرحمة فوسعة الرحمة وسعة ذات الحق (ثم) اي بعد جامعيتها ووسعتها كل شيء (لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الاسماء الالهية) فاذا تعددت بتعدد الاسماء (فما تعم بالنسبة الى ذلك الاسم الخاص الالهي) الذي يسأل الله السائل بذلك الاسم الخاص الالهي الحاصل (في قول السائل يارب ارحم وغير ذلك من الاسماء) سواء كان من الاسم الجامع كالاسم الله والاسم الرحمن (حتى المنتقم له) اي للسائل (بان يقول يا منتقم ارحمني) اي ارفع عني العذاب فاذا قلت يا الله او يا رحمن اوغير ذلك ارحمني تريد الاتصاف بكمالات اللائقة بك فلا تعم الرحمة في قول السائل يارب ارحم بالنسبة الى اسم الرب جميع انواع الرحمة بل تريد نوعا مخصوصا من انواع الرحمة (وذلك) اي بيان عدم عموم الرحمة (ان هذه الاسماء) وهي الاسماء الحسنى التي يدعو السائل بها الرحمة (تدل على الذات المسماة وتدل بحقائقها) الممتازة عن غيره (على معان مختلفة فيدعو السائل (بها في) طلب (الرحمة من حيث دلالتها) اي من حيث دلالة الاسم المدعو (على الذات المسماة بذلك الاسم لا غير) اي اعتبر الداعي دلالة الاسم على الذات المسماة بهذا الاسم فقط (لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذي ينفصل) ذلك الاسم (به) اي بذلك المدلول (عن غيره ويتميز) اي لا يدعو به في الرحمة من حيث دلالته على هذا المعنى يعني اذا قال المريض ياشافي ارحمني يدل الشافي على الذات وعلى معنى يمتازبه عن الاسم الآخر وذلك المعنى حقيقة كلية نوعية تحته خصوصيات كثيرة فاذا اعتبر هذا المعنى تعم الرحمة جميع ما تحته من الخصوصيات المتكثرة فلا نظر للسائل فيه حتى تكون الرحمة في سؤاله عامة بالنسبة الى ذلك الاسم (فانه) اي الاسم الخاص (لا يتميز عن غيره) في الدلالة على الذات (وهو) اي ذلك الاسم الخاص (عنده) اي عند السائل (دليل الذات) لا دليل الحقيقة المتميزة اذ لا حاجة له

فى الحقيقة المتميزة بل حاجته فى الذات التى هى قاضى الحاجات وقبلتها (وانما تميز) الاسم الخاص (بنفسه عن غيره لذاته اذ المصطلح عليه باى لفظ كان حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها) وهذا المعنى مسلوب فى نظر السائل عن دلالة الاسم عليه (وان كان الكل قد سيق ليدل على عين واحدة مسماة) وهى ذات الحق (ولا خلاف فى انه لكل اسم حكم ليس للآخر فذلك الحكم ايضا ينبغى ان يعتبر) فى ذلك الاسم فى السؤال (كما يعتبر دلالتها على الذات المسماة) فاختصت الرحمة بحكم ذلك الاسم فاتم الرحمة بالنسبة الى ذلك الاسم فاذا قال المريض يا شافى ارحمنى فلا يريد الا صحة البدن بالخلاص عن المرض فقد اعتبر حكم الشافى فى الرحمة وهى هذه الصحة المخصوصة وكذا فى غيره فقد ظهر منه ان الرحمة تتعدد بتعدد الاسماء وتتبع حكم كل اسم دعيت به (ولهذا) اى ولاجل سوق كل اسم للدلالة على عين واحدة مسماة بكل واحد منها (قال ابو القاسم بن القيسى) وهو من كبار اهل الطريق (فى) تحقيق (الاسماء الآلهية ان كل اسم آلهى) على انفراده (مسمى بجميع الاسماء الآلهية كلها اذا قدمته فى الذكر نعته بجميع الاسماء وذلك) النعت (لدلالتها) اى لدلالة الاسماء كلها (على عين واحدة) والعين تسمى بجميع الاسماء وكذا ما يدل عليها (وان تكثرت الاسماء عليها) اى على عين واحدة (واختلف حقائقها اى حقائق تلك الاسماء ثم ان الرحمة تنال على طريقين طريق الوجوب) يعنى اوجب الله هذه الرحمة على نفسه لعباده الصالحين فى مقابلة اعمالهم (وهو) اى طريق الوجوب (قوله تعالى فسأكتبها للذين يتقون و يؤتون الزكوة) قوله (وما) اى الذى (قيدهم به من الصفات العملية والعلمية) عطف على قوله وهو قوله (والطريق الآخر الذى ينال به) العبد (هذه الرحمة على طريق الامتنان الآلهى الذى لا يقترن به عمل وهو) اى طريق الامتنان (قوله تعالى ورحمتى وسعت كل شئ) وهو عام فى حق كل شئ وهو الرحمة الذاتية (ومنه) اى من طريق الامتنان قوله تعالى (ليغفر لك الله ما تقدم من

(ذنبك)

ذنبك وما تأخر) في حق نبينا عليه السلام وهي رحمة امتنانية خاصة به عليه السلام (ومنها قوله اعمل ماشئت فقد غفرت لك فاعلم ذلك)

فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية

اعلم ان الياس عليه السلام لما انس الملائكة وخالطهم بحسب مزاجه الروحاني وانس الانسان بحسب مزاجه العنصري اورد الحكمة الايناسية في كلمته فبين في هذا الفص التنزيه والتشبيه فالتنزيه من جهة ملكيته والتشبيه من جهة بشريته فتم له الامر و (الياس هو ادريس) وكون الياس هو ادريس معلوم له من الكشف الالهي اذا اطلعه الله اعيان رسله من آدم الى محمد عليهم الصلاة والسلام وماذكر في كتب التفاسير من قصة ادريس والياس وان دل على تغاير الاحوال لكن لايدل قطعيا على تغايرهما في المسمى فسمي بالياس بعد البعثة الى قرية بعلبك قال المفسرون وهو الياس بن ياسين سبط هرون اخي موسى بعث بعده وقيل هو ادريس لانه قرئ ادريس وادراس مكان الياس وكشف الشيخ وافق الاخير فادريس (كان نبياً قبل نوح ورفعه الله مكانا عليا وهو) اى ادريس (في قلب الافلاك) متعلق بقوله (ساكن وهو) اى قلب الافلاك (فلك الشمس ثم بعث الى قرية بعلبك وبعل اسم صنم وبك هو سلطان تلك القرية وكان هذا الصنم المسمى بعلا مخصوصا بالملك وكان الياس الذي هو ادريس قد مثل له انفلاق الجبل المسمى لبنان من اللبانة وهي الحاجة) قوله (عن فرس) يتعلق بانفلاق اى انفرج الجبل فخرج منه فرس (من نار وجميع الآلة من نار فلما رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة فكان عقلا بلاشهوة فلم يبق له تعلق بما يتعلق به الاغراض النفسية) اما الفرس فهو النفس الناطقة المجردة مركب الروح المجردة وكون جميع الآلة ناريا حرارة الشوق بجميع قواه الى لقاء الله وركوبه تصرفه في عالم المجردات واعتزاله عن مركب النفس الحيواني لذلك سقطت عنه الشهوة فاثر الركوب عليه في حيوانية فقطع تعلقه بالاغراض النفسية التي

كانت بسبب الحقيقة الحيوانية فكان هذا الفرس نوراً على صورة النار كل ذلك من غلبة نور القدس على روحه وجميع قواه لذلك آنس الملائكة وخالطهم فسبح الحق وقدسه تقديسهم وتسبيحهم (فكان الحق فيه) اى فى قلب الياس اوفى هذا المقام (منزها) اسم مفعول اى كان الياس ينزه من جهة كونه عقلا مجرداً عن الشهوة (وكان) الياس (على النصف من المعرفة بالله فان العقل اذا تجرد لنفسه من حيث اخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه) خاصة (لا على التشبيه) والتنزيه فمن كانت معرفته بالله على التنزيه بلا تشبيه او على التشبيه بلا تنزيه كانت معرفته على النصف ثم بعد ذلك تجلى الله له بالاسم الجامع تكملة له فاعطاه المعرفة بالتجلى فسقط عنه اخذ العلوم عن نظر العقل (واذا اعطاه الله المعرفة بالتجلى كملت معرفته بالله فنزه بموضع) التنزيه (وشبه فى موضع) التشبيه (ورأى) اى شاهد بسبب هذا التجلى (سريان الحق فى الصور الطبعية والعنصرية وما بقيت له) اى لالياس (صورة الا ويرى عين الحق عينها) من وجه ومعنى سريان الحق فى الصور ظهور آثار اسمائه وصفاته فيها ولو لم يكن للصورة مع الحق جهة الاتحاد والعينية فى وجه خاص لم يكن العالم دليلا على وجوده ووجوبه ووحدانيته فكان الياس من هذا الوجه الياس الا ناسى فسريان الحق فى الصور عند اهل الحقيقة كاحاطة الحق بالاشياء عند علماء الرسوم فى ان المراد بكل واحد منهما معنى واحد وكون الحق عين الاشياء عند اهل الله كاتحاد الحق مع الاشياء فى بعض الامور الكلية عند اهل الظاهر ولا مخالفة بينهما الا فى العبارة لا فى المعنى (وهذه المعرفة التامة) التى تحصل من تجلى الحق وهى مشاهدة سريان الحق فى كل صورة (التى جاءت بها الشرائع المنزلة) من التنزيل (من عند الله) اذ الشرائع كلها جاءت بالتنزيه والتشبيه معاً ولم تنفرد باحدهما (وحكمت بهذه المعرفة الاوهام كلها) الوهم والعقل قوتان روحانيتان فى هذه النشأة الانسانية العنصرية (ولذلك) اى ولاجل كون الاوهام حاكمة بهذه المعرفة التامة دون العقول (كانت الاوهام اقوى سلطاناً)

(اى)

اى قوة وحجة (فى هذه النشأة من العقول لان العاقل ولو بلغ مابلغ فى عقله) اى بلغ كمالا فى التنزيه تنتهى اليه العقول (لم يخل) ذلك العاقل (عن حكم الوهم عليه والتصور) اى وعلى تصوره (فيما عقل) فاذا حكم العقل بالتنزيه فى موضع فقد حكم الوهم بالتشبيه فى ذلك الموضع لشهوده سريان الحق فى الصور الذهنية والخارجية فشاهد الحق فى صورة التنزيه الذى حصل فى العقل ويرى ان اثبات التنزيه له تحديد والتحديد عن التشبيه ولا شعور للعقل ان تنزيهه صورة من الصور التى يجب تنزيه الحق عنها عنده فحكم على العقل وعلى ادراكه (فالوهم هو السلطان الاعظم فى هذه الصورة الكاملة الانسانية وبه) اى وبهذا المعنى وهو التشبيه (جاءت الشرائع المنزلة) والتنزيه اعاد تنزيل الشرائع ليورد بعض الاحكام عليها (فشبهت ونزهت شبهت فى التنزيه) اى فى تنزيه العقل (بالوهم ونزهت فى التشبيه) اى فى تشبيه الوهم (بالعقل فارتبط الكل بالكل) اى ارتبط كل واحد منهما بالآخر (فلا يمكن ان يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه) ولما فرغ عن بيان التنزيه والتشبيه شرع فى ايراد الآيات الجامعة بين التنزيه والتشبيه فقال (قال تعالى ليس كمثله شئ) (فنزه) بحكم العقل (فشبه) بحكم الوهم فالتنزيه ناظر الى جهة النفى وهو على تقدير زيادة الكاف والتشبيه ناظر الى جهة الاثبات لانه نافى المماثلة عن مثله فقد اثبت المثل لنفسه وهو التشبيه والمراد بالمثل هو الانسان المخلوق على صورته والمراد بالمماثلة هو الاتصاف بصفات الحق كالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك ماعدا الوجوب الذاتى (وهو السميع البصير فشبه) ولم يقل ونزه وان كان فيه التنزيه ايضاً لعدم استفادة التنزيه من نفس الكلام بل انما يستفاد التنزيه من تقديم الضمير بخلاف الاول فان التنزيه والتشبيه مستفاد من نفس الكلام (وهى) اى هذه الآية (اعظم آية تنزيه نزلت ومع ذلك لم تخل عن تشبيه بالكاف فهو) اى الحق (اعلم العلماء بنفسه وما عبر عن التعبير عن نفسه الا بما ذكرناه) من التنزيه والتشبيه بحكم العقل والوهم (ثم قال سبحان ربك

رب العزة عما يصفون ومايصفونه الا بما تعطيه عقولهم فنزه نفسه عن تنزيههم اذحددوه بذلك التنزيه) والتحديد بالتنزيه تشبيه وهم لا يشعرون بذلك (وذلك) التحديد الذى يلزمهم من تنزيههم (لقصور العقول عن ادراك مثل هذا) اى عن ادراك ان التنزيه عين التحديد بخلاف الوهم فانه يدرك ذلك لذلك حكم على العقل بالتشبيه فيما نزهه فلما نزه وشبه ثم نزه نفسه عن التنزيه وابقى التشبيه على حاله كان الاعتماد فى ادراك الامر على ما كان عليه فى نفسه على الوهم دون العقل فان الامر فى نفسه لا يخلو عن صورة ما بالشرع والكشف والعقل يجرده عنها دائما والوهم يشبهها له دائما (ثم جاءت الشرائع كلها) من لدن آدم الى محمد عليهم السلام (بما تحكم به الاوهام كلها) وما حكم الاوهام الا بسريان الحق فى كل صورة من الصور التنزيهية والتشبيهية فكذلك الشرع جاء نزه وشبه ثم نزه عن التنزيه وقرر بذلك حكم الوهم فاذا جاءت الشرائع بما حكم به الاوهام (فلم تخل) من الاخلاء اى لم تجعل الشرائع (الحق) خاليا (عن صفة تظهر فيها) اذ لابد بظهور الحق من صفة وثبوت تلك الصفة له عين التشبيه على ان كونه فى كنزه ظهوره بصفة الخفاء والعماء وتنزيه الشرع انما هو بمقتضى العقول لا لكون الامر فى نفسه كذلك لذلك نزه عن تنزيه العقول بقوله سبحان ربك رب العزة عما يصفون (كذا) اى كقولى هذا (قالت) الشرائع (وبذا) اى وبما حكم الاوهام (جاءت فعلمت الامم) اى جميع الامم (على ذلك) اى على ما جاءت به الشرائع وحكم الاوهام (فاعطاها) اى الامم (الحق التجلى) الذى يحصل به شهود سريان الحق فى جميع الصور كما اعطاه الرسل (فلحقت) الامم فى هذا التجلى (بالرسل وراثة فنطقت) الامم (بما نطقت به رسل الله) من التنزيه والتشبيه وقال الله تعالى (الله اعلم حيث يجعل رسالته فالله اعلم موجه له وجه بالخبرية الى رسل الله) على تقدير أن يكون قوله لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتى كلاما تاما بان جعل مفعول اوتى الذى اقيم مقام الفاعل ضميرا عائدا الى الرسل فعلى هذا

(قوله)

قوله رسل الله مبتدأ الله خبره واعلم خبر مبتدأ محذوف اى رسل الله هم عين الله من جهة اتصافهم بالصفات الحقانية وان كانوا غيره من جهة اتصافهم بالصفات الامكانية فكان هذا القول من قبيل ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ومن اكرمنى فقد اكرم الله وغير ذلك ولا استحالة فى هذا التوجيه والمقصود من هذا التوجيه مع انه لايخلو عن تعسف اظهار التشبيه للمحجوبين فى الآية فلا يظهر لهم التشبيه فى الآية الا بهذا الوجه (وله وجه بالابتداء الى اعلم حيث يجعل رسالته) وهو ظاهر وبهذا الوجه ثبت التنزيه اى الله اعلم لاغير (وكلا الوجهين حقيقة فيه) اى فى الله اما كون وجه الابتداء حقيقة فلكون دلالتها على الذات الموصوفة بالالوهية حقيقة واما كون وجه الخبرية حقيقة فالكونه للوصفية فى التحقيق (لذلك) اى لاجل كون كلا الوجهين حقيقة (قلنا بالتشبيه فى التنزيه وبالتنزيه فى التشبيه وبعد أن تقرر هذا) ولما انتقل كلامه الى مقام الفرق والفرق لايكون الا بالاحتجاب قال (فنرخى الستور ونسدل الحجب على عين المنتقد) وهو اهل الحقيقة (والمعتقد) وهو الذى يعتقد باهل الحق ويصدق فيما يقوله (وان كانا من بعض صور ماتجلى فيها الحق ولكن قد أمرنا بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور) بتجلى الحق المراد من هذا الكلام النهى عن الظهور بما تقرر من اسرار التنزيه والتشبيه والامر بالستر ليظهر التفاضل (فان المتجلى فى صورة) انما يتجلى (بحكم استعداد تلك الصورة فينسب اليه) اى المتجلى وهو الحق (ماتعطيه حقيقتها) اى حقيقة تلك الصورة (و) ينسب اليه ماتعطيه (لوازمها) اى لوازم تلك الحقيقة فلايذوق هذه المسئلة الا من تجلى له الحق فى صورة استعداده فينسبه مانسبه لنفسه ويشاهده بذلك التجلى تفاضل الصور فيشبهه فينزهه (لابد من ذلك) فى التجلى فلابد لظهور استعداد الصور من التجلى مثل هذه المسئلة بما وقع فى المنام من الصور الالهية حتى يعلم منه مافى اليقظة فان اليقظة على الحقيقة منام قال عليه السلام

الناس نيام فكما قيل انما الكون خيال فقال (مثل من يرى الحق في النوم) في صورة (ولا ينكر هذا) كما رأى رسول الله عليه السلام وقال رأيت ربي في احسن صورة شاب (وانه لاشك الحق عينه) اى ولا ينكر أن الحق عين ذلك المرئي بلاشك (فيتبعه) اى الحق (لوازم تلك الصورة وحقائقها) فوله (التي تجلى فيها في النوم) صفة للصورة (ثم بعد ذلك يعبر) ذلك الرائي (اى يجاز عنها) اى عن الصورة التي رأى فيها الحق (الى امر آخر يقتضى) ذلك الامر (التنزيه عقلا فان كان الذي يعبرها ذا كشف او) ذا (ايمان فلا يجوز عنها الى تنزيه فقط بل يعطيها حقها) اى بل ذلك الرائي يعطي حق تلك الصورة المرئية (من التنزيه ومما ظهرت) تلك الصورة (فيه) الضمير راجع الى ما فكان لهذه الصورة حقان حق التنزيه وحق التشبيه مما يلزمها في المنام فالعابر المذكور يعطي لها حقها في التنزيه بان يقول الحق منزه عن الصورة بحسب ذاته ويعطي حقها من التشبيه بان يقول هذه صورة من الصور التي يظهر فيها الحق هكذا اهل الكشف والشهود يرى الحق في كل صورة وفي كل كلام ينزه ويشبه يعني يرى من وجه ولم ير من وجه فجمع الرؤية وعدمها في صورة واحدة في زمان واحد (فالله) يعني فاذا علمت ماذكرته فاعلم فلفظة الله في قوله تعالى رسل الله الله اعلم (على التحقيق عبارة) عن ذات الحق من حيث ظهوره بالالوهية ومايظهر الوهيته تعالى الا في صورة مألوهاته فكما يظهر في صور مصنوعاته يظهر في كلامه لذلك وجهنا الخبرية والابتدائية اعطاء الحق التشبيه والتنزيه في الكلام ايضا اومعناه فالله على التحقيق عبارة اى نسبة واضافة في التحقيق لاوجود له في الخارج ثم جعل علما لذات الواجب الوجود من حيث اتصافه بالالوهية بالنسبة الى مألوهاته فجعله خبرا بناء على هذا الاصل بلا اعتبار كونه علما للذات فان اعتبار الذات مانع للخبرية ولا اعتبار هذا التحقيق قال (لمن فهم الاشارة) اى اشارة كلامه القديم فان اهل الاشارة يفهم من وجه لفظة الله هذا المعنى في هذا المقام وان تركه اهل الشرع اومعناه ان يقول فالله

(على)

على التحقيق عبارة اى يعبر عنه القارى بهذين الوجهين الى التنزيه والتشبيه كما يعبر عن مسماه فى المقام اليهما فان قيل ان الله علم لذات الواجب الوجود فمن اطلق على غيره فقد كفر واشرك بالله تعالى فكيف وجه هذا الكامل وجه الخبرية قلنا ان معنى التنزيه والتشبيه عندهم عين معنى النفى والاثبات فى كلمة التوحيد عند اهل الشرع الاترى كيف يعم النفى بحسب المفهوم وجود الواجب والممكن فى كلمة التوحيد لذلك لو توقف القائل فى النفى زمانا بلا عذر يكفر فوجب بالشرع ذلك النفى المحال على الله تعالى بمقارنة الاثبات بمعنى لولا الاثبات لاستحال على الله ذلك النفى فلا وجود لهذا النفى فى الشرع ولا فى نفس الامر الا بالاثبات لذلك تسمى كلمة لا كلاماً وان كان تفيد فائدة الكلام اذ الكلام يقتضى وجود الاجزاء قبل التأليف فهى كلمة عزيزة مركبة من النفى والاثبات فنفيه اشارة الى تنزيه الحق واثباته اشارة الى تشبيه الحق وصورته المخصوصة اشارة الى ان ذاته تعالى جامعة محيطة بكل ما يدخل تحت العدم المطلق والوجود المطلق فكما لا يخلو النفى عن الاثبات ولا الاثبات عن النفى فى كلمة التوحيد كذلك لا يخلو التنزيه عن التشبيه ولا التشبيه عن التنزيه كما مر فكما يكفر قائل النفى بدون الاثبات كذلك يكفر المشبه بدون التنزيه وبالعكس اى يستر بعض احكام الله التى جاءت بها الشرائع فظهر أنه انما يلزم ذلك لو لم يقارن ذلك الاطلاق التشبيهى الى التنزيه فهو بعينه مع التنزيه النفى مع الاثبات فاطلق فنزه فى زمان واحد فلا ينفك الوجه الخبرى عن الوجه الابتدائى ولا الابتدائية عن الخبرى فى مشاهدة اهل الذوق فما اطلق فقط بدون النفى حتى يكفر بل اطلق فنفى فى زمان واحد بلا فصل بينهما بشئ فيهما كلمة واحدة لا عين لها فى الخارج كما ان كلمة التوحيد لا عين لها فى الخارج اذ ما فى الخارج شئ مركب من النفى والاثبات يصدق عليه هى بل ما فى الخارج الا ذات واحدة مستجمعة بجميع الصفات مع ان هذا الوجه اى الوجه الخبرى فى الله مختص بالرسل عندهم لا يتناول الى غيرهم من الاعيان

لكون الحق سمعهم وبصرهم وجميع قواهم من اجل تحصيلهم بالنوافل المحبة الآلهية فلم يكن الحق قوى من لم يحصل له هذا الكمال فصدق الله على الرسل الى التنزيه مقدار صدق النفي عليه الى الاثبات بل هو اقصر منه صدقاً لطول النفي باللسان منه وليس هذا اعفل من ذلك فجمع بين التنزيه والتشبيه اهل الحقيقة والشهود فى قولهم هو لاهو كما جمع فى كلمة التوحيد بين النفى والاثبات فجمع الشهود بينهما اسرع من جمع اللسان لان جمع التنزيه والتشبيه يرجع الى العقل والوهم فالعقل ينزه الحق عما يثبت له الوهم والوهم يثبت للحق عما ينزهه عنه والشهود يجمع بينهما بلا تخلل آن والشيخ قدس سره وجه بالخبرية اعلاماً للمحجوبين بهذا المعنى وهو من لطائف كلام رب العزة واسراره لا يطلعه الا اهل الاشارة بهذا التوفيق وبهذا ظهر تقدم اهل الكشف والذوق فى رتب العلم عند اهل الانصاف. ولما فرغ عن بيان حقيقة التنزيه والتشبيه وما يلزمهما من الاحكام شرع فيما هو المقصود من هذا الفص فقال (وروح هذه الحكمة وفصها) اشار به الى ان للفص فصاً وهو روح ذلك الفص (ان الامر ينقسم الى مؤثر) وهو ايجاد الاثر فى غيره (و) الى (مؤثر فيه) وهو قبول الاثر عن غيره (وهما عبارتان) متقابلتان لا يصدق احدهما على ما يصدق عليه الاخرى كتقابل العلة والمعلول وان كان كل واحد منهما مظهراً لحقيقة واحدة (فالمؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفى كل حضرة هو الله تعالى والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفى كل حضرة هو العالم) فالاثر هو الاضافة الحاصلة بينهما فكان الحق اصلا لبعض المناسب له والعالم اصلا لبعض المناسب له (فاذا ورد) عليك الوارد وهو ظهور الحق فى النوم فى صورة مثالية او فى صورة حسية شهادية او الوارد الاثر مطلقا (فالحق) انت (كل شيء) من الوارد (باصله الذى يناسبه) فان الكمالات الآلهية كالوجود والعلم والقدرة والحياة وغير ذلك آثار فيك لاحقة الى اصلها الذى مناسبه وهو الحق تعالى قال الله تعالى (ما اصابك من حسنة فمن الله)

(والنقائص)

والنقائص الامكانية كالاحتياج وغيره وهو الأثر الحاصل فيك من الله فالحق الى اصله الذى يناسب ذلك الاحتياج به وهو انت فلا يكون الحق اصلاله وانما الحق الوارد باصله المناسب له (فان الوارد أبداً) لكونه اثراً (لابد ان يكون فرعا عن اصل كذلك كانت المحبة الآلهية فرعا عن النوافل من العبد فهذا) اى المحبة الآلهية اوالحب عن النوافل (اثر) حاصل (بين مؤثر) وهوالحق (ومؤثر فيه) وهو العبدالعامل بالنوافل فالمحبة الآلهية على التحقيق هى صورة ظهور ذلك العبد بالنوافل فالحق الى اصله (كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة الآلهية فهذا) اى كون الحق قوى العبد (اثر) حاصل بين المؤثر وهوالحق والمؤثرفيه وهو العبد المحب فكون الحق قوى العبد على التحقيق هى صورة ظهور المحبة الآلهية وهو اثر حاصل من العبد العامل بالنوافل فالحقه الى اصله (مقرر لاتقدر) انت (على انكاره لثبوته شرعا ان كنت مؤمنا) بالشرع * ولما اتم انقسام الامر الى المؤثر والمؤثر فيه واحوالهما رجع الى تفصيل ماجمله فى رؤية الحق فى المنام فقال (واما العقل السليم) وهو الباقى على الفطرة الاصلية الخالى عن العقائد الفاسدة (فهو اما صاحب تجل آلهى فى مجلى طبيعى فيعرف) ماقلناه من ظهور الحق فى صور الاشياء فى النوم وغيره اويعرف ماقلناه من انقسام الامر الى مؤثر ومؤثرفيه (واما مؤمن مسلم يؤمن به) اى يؤمن ماقلناه (كما ورد فى الصحيح) واياما كان (ولابد من سلطان الوهم ان يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به الحق فى هذه الصورة) المرئية فى المنام (لانه) اى العاقل (مؤمن بها) اى بهذه الصورة التى تجلى الحق له فيها فطاب حقيتها فيحجب بالوهم فى ذلك فيحكم الوهم عليه فى تصوره (واما غير المؤمن) وهو صاحب الاعتقادات الفاسدة والعقل المشوب بالوهم الحيوانى (فيحكم على الوهم) اى فيحكم على بطلان ماحكم عليه الوهم من ظهور الحق بصور الاشياء (بالوهم فيتخيل بنظره الفكرى انه قد احال على الله ما اعطاه ذلك التجلى فى الرؤيا والوهم فى ذلك لايفارقه) اى

والحال ان الوهم السلطانى لايفارق عن ذلك المتخيل (من حيث لايشعر) عدم مفارقة الوهم عنه (لغفلته عن نفسه ومن ذلك) اى ومن اقسام الامر الى مؤثر ومؤثر فيه (قوله تعالى ادعونى استجب لكم واذا سألك عبادى عنى فانى قريب أجيب دعوة الداعى اذا دعان اذ لا يكون مجيبا الا اذا كان) اى وجد (من يدعوه) فالمجيب فاعل ومؤثر والداعى قابل ومؤثر فيه فالاثر الحاصل بينهما له وجه الى الفاعل ووجه الى القابل فالحق كل شئ باصله (وان كان عين الداعى عين المجيب) فى الحقيقة (فلا خلاف فى اختلاف الصور فهما صورتان بلاشك) فان قيل لاشك ان المراد بالمجيب هو الحق تعالى الواجب الوجود وبالداعى هو العبد الممكن الوجود فلا يمكن الاتحاد والعينية بينهما فى الحقيقة فان حقيقة الممكن لايكون الا ممكنا كما ان حقيقة الواجب لايكون الا واجبا قلنا لاشك ان صورة الداعى اثر لصورة المجيب والاثر لاحقيقة له فى نفسه بل حقيقته حقيقة من له ذلك الاثر فان الاثر الحاصل منك فى المرآة لاشك انه عينك فى الحقيقة اذ لا حقيقة له الا حقيقتك فعينية الحق والعبد فى الحقيقة عينية الاثر بمن له الاثر لا عينية زيد وعمرو فى الحقيقة الانسانية فان هذه الحقيقة حقيقة كل واحد منهما فى نفسه بالنسبة اليهما وعند التحقيق تلك الحقيقة اثر الحق فقولنا حقائق الاشياء ثابتة وان لم يكن مجعولة لكونها امورا معقولة لا اعيان لها فى الخارج لكنها لايقال فى حقها انها ليست بفيض الفياض فلا حقيقة فى انفسها لكونها آثارا لاحقيقة الحق الفياض لذلك كان الحق حقيقة الحقائق خلق الله آدم على صورته وهو آدم عليه السلام الحقيقى الذى هو العقل الاول والروح المحمدى لا آدم الصورى العنصرى وهو اول ماخلقه الله من الاشياء وهو حقيقة الانسان الكامل عند اهل الكشف الذى خلق الله على صفة الكامل وهو امر لطيف نورى ومن لطافته يتشعب منه الارواح الكثيرة وما نقص بالانشعاب وماراد بعدم لذلك قال الرسول عليه السلام (انا اب الارواح وام الاشياء)(وتلك الصورة كلها) التى تظهر فيها الحقيقة الواحدة

اسمائية كانت اوكونية (كالاعضاء لزيد) من بعض الوجوه وهو تمثيل بالظاهر لمافى الباطن (فمعلوم ان زيداً حقيقه واحدة شخصية وان صورة يده ليست صورة رجله ولارأسه ولاعينه ولاحاجبيه فهو الكثير الواحد الكثير بالصور الواحد بالعين) اى الكثير باعتبار اجزائه اذ لكل جزء من اجزائه صورة شخصية يمتاز بها عن الآخر فكان بالنسبة الى اجزائه كثيراً وواحداً باعتبار حقيقته الشخصية اذهى صورة واحدة ممتازة بذاتها عن الآخر (وكالانسان بالعين) اى باعتبار حقيقته الكلية (واحد بلاشك ولاشك ان عمراً ماهو زيد ولاخالد ولاجعفر) فى الصورة (وان اشخاص هذه العين الواحدة لايتناهى وجوداً فهو) اى الانسان (وان كان واحداً بالعين فهو كثير بالصور والاشخاص) فكذلك الحق تعالى جل ذكره واحد من حيث ذاته كثير بحسب اسمائه وصفاته فلا تعدد فى ذاته بتعدد اسمائه وصفاته* ولما فرغ عن التمثيل شرع فى المقصود من التمثيل فقال (وقد علمت قطعا ان كنت مؤمنا) بالشرائع (ان الحق عينه) وعينه تأكيد للحق (يتجلى يوم القيمة فى صورة فيعرف ثم يتحول فى صورة فينكر ثم يتحول عنها) فيتجلى (فى صورة فيعرف وهو) اى الحق (هو المتجلى) وجاء ضمير الفصل لحصر التجلى بالحق (ليس غيره) تأكيد للحصر (فى كل صورة) تنازعافيه المتجلى وليس فاعلهما اعملى قدر مفعول الآخر كما ان المتجلى فى صورة زيد وعمرو وخالد ليس الاعين الانسان لاغير (ومعلوم ان هذه الصورة ماهى تلك الصورة الاخرى) اى الصورة المعروفة ليست عين الصورة المنكرة ولا الصورة المعروفة عين الصورة المعروفة الاخرى (فكان) بالتشديد (العين الواحدة) وهى الذات الالهية (قامت مقام المرآة) فى ظهور اختلاف الصور فيها بعين الناظرين (فاذا نظر الناظر فيها الى صورة معتقدة فى الله عرفه فاقر به واذا اتفق ان يرى فيها معتقد غيره انكره كما يرى فى المرآة صورته وصورة غيره فالمرآة عين واحدة والصورة كثيرة فى عين الرائى و) الحال (ليس فى المرآة صورة منها) اى من الصور التى رأى الرائى

فيها (جملة واحدة) اى اصلا بل الصور انما تحصل فى عين الرائى عند نظره فى المرآة (مع كون المرآة لها اثر فى الصور بوجه وما) اى ليس (لها اثر بوجه فالاثر الذى لها) اى المرآة (كونها) اى كون المرآة (ترد الصورة) الى الناظر (متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض) فاذا كان الامر كذلك (فلها) اى للمرآة (اثر فى المقادير وذلك الاثر راجع اليها) اى الى المرآة لا الى الرائى (وانما كانت هذه التغيرات منها لاختلاف مقادير المرايا) فللحق اثر فى الصورة الظاهرة فى مرآته بحسب تجلياته الذاتية وللرائى اثر بحسب اعتقاده اذ الحق لا يتجلى له الا بصورة اعتقاده فكان للحق اثر بوجه وماله اثر بوجه فاهل الذوق والتمييز لعلمه بمراتب الاشياء يلحق كل اثر الى صاحبه يعطى كل ذى حق حقه فان طلبت انت معرفة الحق بالمثال الشهادى (فانظر فى المثال مرآة واحدة من هذه المرآى لا تنظر الجماعة) اى لا ينظر العامة بل ينظر الخواص فان العامة لا تنظر فيها لطلب معرفة الله بل انما تنظر لمعرفة صورته المجهولة له بوجه والخواص انما ينظرون من حيث كونها مثالاً لمعرفة الله هنالك مطلبهم او بتاء الخطاب فمعناه لا تنظر كثرة المرآة (وهو) اى النظر فى المثال مرآة واحدة (نظرك) فى الحق (من حيث كونه ذاتا فهو) اى الحق من هذه الحيثية (غنى عن العالمين) لا يكون مرآة لاحد ولا يكون احد مرآة له فكما ان المرآة المنظور فيها من حيث نفسها واحدة غنية عن الصور الحاصلة فيها كذلك ذات الحق (من حيث ذاته غنى عن العالمين) وانظر الى المرايا المتخالفة فى المقدار وهو نظرك فى الحق (من حيث الاسماء الالهية فكذلك الوقت) اى وقت نظرك فى الحق من حيث الاسماء الالهية (يكون) الحق (كالمرايا المتكثرة المتخالفة المقادير فاى اسم الهى نظرت) انت (فيه نفسك او من نظر فيه) نفسه (فانما يظهر للناظر حقيقة ذلك الاسم) كما يظهر للناظر حقيقة المرآة من الطول فى المرآة الطويلة والعرض من المرآة العريضة والصغر والكبر والناظر واحد وهذه الصور المختلفة هى حقائق المرايا تظهر للناظر

(فهكذا)

(فهكذا) اى فكما ذكرنا (هو) الشان (الامر) فى حق الحق (ان فهمت) فاطلب بقتل نفسك بالفناء فى الله فاصبر بالبلايا فى طريق الوصول الى ماذكرناه من معرفة الحق (فلا تجزع ولا تخف) وكن شجاعا على قتل نفسك فانه يوصلك الى شهود الحق (فان الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية) حقيرة خارجة عنك قليلة الضر والعداوة التى لا تضرك اذالم تقتل فلا يجب عليك قتلها مع انها لو قتلها وصلت درجة الشجاعة فاستحقت حب الله (وليست الحية) الكاملة فى العداوة المهلكة الواجب القتل المانعة عما ذكرناه من المعارف الالهية (سوى نفسك) فاذا قتلتها بالفناء فى الله فقد وصلت اعلى درجة الشجاعة فاستحقت كمال حب الله فلما شجع السالكين الى محاربة النفس ونفاهم من قتل قيلا فانه سلبه وسلب النفس حب الله ومعرفته رجع الى تحقيق القتل والاعدام وجعله مبنى لبيان المعارف بعده فقال (والحية حية لنفسها بالصورة والحقيقة) اى الحية لا تعدم بالقتل مطلقا بل هى باقية بذاتها وحقيقتها بصورتها النوعية وان انعدمت بالصورة الحسية (والشئ لا يقتل عن نفسه وان افسدت الصورة فى الحس) فنفسه باقية بالصورة البرزخية قال بعض الافاضل انما نقل الكلام فى هذه الحكمة الالياسية الى بيان البقاء وكشف المعاد لان الياس كان ادريس فارتفع الى السماء وبقى فيها وفى صورته الشخصية ثم عاد الى الصورة الالياسية تم كلامه وليس بصحيح لان ادريس انما رفع الى السماء بعد تحصيل الاعتدال الحقيقى الذى هو سبب للبقاء فينا فى فناء صورته الشخصية وانما جاءت الصورة الالياسية لتحويل الحق باطنه فى النشأة الاخروية فيحشر بالحشر الروحانى مع بقاء صورته الشخصية كما سيأتى تحقيقه تفصيلا فى المتن ولا اشارة فى كلام المص الى ماقاله ذلك الفاضل بل كلامه كله فى هذا المقام يدل على خلافه ومثل هذا الكلام ينشأ من الميل الى التناسخ وانما يبقى ذات المقتول او الميت بالصورة (فان الحد) اى حد المقتول (يضبطها) اى الصورة (والخيال) البرزخى (لا يزيلها) اى الصورة (واذا كان الامر على هذا فهذا هو الامان من الله على الذوات والعزة

والمنعة فانك لاتقدر على فساد الحدود واىّ عزة اعظم من هذه العزة) وفيه دلالة على ان الانسان فى الحقيقة هو الروح الباقى ازلا وابداً ولا يفنى بفناء الصورة العنصرية بل يصوّر بصورة بحسب استعداده وينتقل الى عالم آخر فلا قتل ولاموت عن نفسه فلاخوف من الموت لمن انكشف له هذا المعنى وانما الخوف للمحجوبين (فتخيل) انت (بالوهم) الفكرى (انك قتلت) وازلت الصورة مطلقا (وبالعقل) المنور بنور القدس (والوهم) السلطانى (لم تزل الصورة موجودة فى الحد) وانك لاتقتل الافى تخيل عقلك المشوب بالوهم والامر فى نفسه ليس على مافى تخيلك بل القاتل فى الحقيقة هو الله لا انت (والدليل على ذلك) اى على انك قاتل فى تخيلك بالوهم وان الله هو القاتل فى الحقيقة لا انت (قوله تعالى ومارميت اذرميت ولكن الله رمى والعين ماادركت الاالصورة المحمدية التى ثبت لهاالرمى فى الحس وهى) اى الصورة المحمدية (التى نفى الله الرمى عنهااوّلا) بقوله ما رميت (ثم اثبته) اى الرمى (لها) اى للصورة المحمدية (وسطاً) بقوله اذرميت بناء على ما ادركته العين من ثبوت الرمى لها فى الحس (ثم عاد بالاستدراك ان الله هو الرامى فى صورة محمدية) فاثبت الحق لنفسه الرمى ملاصقاً بالصورة المحمدية لامن حيث كونه مجرداً عنها والمقصود ان الرمى اثر حاصل بينهما (ولابد من الايمان بهذا فانظر الى هذا المؤثر) وهو الرمى فانه وان كان فى التحقيق اثرا للحق لكنه يؤثر فيه (حتى انزل) هذا المؤثر (الحق فى صورة محمدية) فالمعلول علة لعلة بوجه كماسيأتى فان تأثير الحق فى وجود الرمى وتأثير الرمى فى نزول الحق فى صورة رامية ليظهر منه (واخبر) الحق قوله (نفسه) بالنصب اوبالرفع (عباده بذلك) اى رميه فى صورة محمدية (فماقال احد منا ذلك بل هو قائل عن نفسه وخبره صدق والايمان به واجب سواء ادركت) بالذوق والشهود (علم ماقال) الحق فى الرمى (اولم تدركه) فاذا وجب الايمان به (فاما عالم) انت (واما مسلم مؤمن) ولاثالث الاباطل وهو العقل الذى ينقاد الى نظره الفكرى فى تحصيل مجهولاته فان طابق شئ

(بنظره)

بنظره الفكرى قبل والا فلا (ومما يدلك على ضعف النظر العقلى من حيث فكره كون العقل يحكم على العلة انها لاتكون معلولة لمن هى علة له هذا حكم العقل لاخفاء به وما) اى وليس (فى علم التجلى الاهذا) قوله (وهو) بيان لما اشير اليه بهذا فهو ضمير الشان (ان العلة تكون معلولة لمن هى علة له) فالعقل يحكم على ان العلة لاتكون معلولة لمعلولها والكشف وهو العلم الحاصل من التجلى يحكم على ان العلة تكون معلولة لمعلولها فلايصح حكم العقل من حيث نظره الفكرى والا لما حكم على ان العلة ليست معلولة لمعلولها وليس كذلك بل العلة قد يكون معلولة لمعلولها بالكشف الصحيح وجاء من العقل الحكم الصحيح اذا تحرز عن الفكر عند رؤية الامر على ماهو عليه وبينه بقوله (والذى حكم به العقل صحيح) واقع مطابق بما فى نفس الامر (مع التحرز فى النظر) اى اذا لم يقف مع نظره الفكرى بل جرد نفسه عنه (وغايته) اى غاية العقل (فى ذلك) اى فى صحة حكمه مع التحرز فى نظره (ان يقول اذا رأى) العقل (الامر على خلاف ما اعطاه الدليل النظرى) قوله (ان العين) مقول القول (بعد أن ثبت) اى بعد التسليم (انها) اى العين (واحدة فى هذا الكثير) فاذا كانت واحدة (فمن حيث هى علة فى صورته من هذه الصور) وهى صورته العلية (لمعلول ما) يتعلق بقوله علة (فلايكون) العين (معلولة لمعلولها فى حال كونها علة) اى حال كون العين علة لذلك المعلول (بل ينتقل الحكم) اى حكم العلية والمعلولية (بانتقالها) اى بانتقال العين (فى الصور فتكون) العين التى هى علة فى صورة (معلولة لمعلولها فيصير معلولها) اى معلول العين (علة لها) اى للعين كالمعلول الاول وهو العقل الاول فان العين علة له فلما انتقل العين الى المعلول الثانى وهو نفس الكلية يصير العقل الاول علة لظهور العين فى صورة النفس الكلية ومما اظهر لك منه آدم وحوا وبنوه فان العين تعينت فى صورة من الصور فكانت علة لآدم فلا يكون العين معلولة لآدم فى حال كونها علة له بل ينتقل الحكم بانتقال العين التى هى علة لآدم الى صورة حوا وصورة البنين والبنات فيصير

آدم علة للعين فى ظهورها بهذه الصورة (هذا) الحكم الصحيح (غايته) اى غاية العقل (اذا كان قدر أى الامر على ماهو عليه) وهو رؤيته ان العين واحدة فى الكثير (ولم يقف مع نظره الفكرى) فاذاوقف مع نظره الفكرى ولم يتحرز فى النظر لايجئ هذا الحكم منه بل يحكم على العلة بانها لايكون معلولة لمعلولها (فاذا كان الامر فى العلية) فى حق النظر العقل (بهذه المثابة) فانه لايدرك الامر فى العلية على ما كان عليه الا مع التحرز فى النظر فلايسع الامر فى هذا المضيق مع ان الامر لم يكن خارجا عن طوره فى هذا المقام (فاظنك باتساع النظر العقلى فى غير هذا المضيق) الذى اضيق منه فان من الامور اضيق منه بحيث كانت خارجة عن طور النظر العقلى فكيف يتسع العقل فيها فلاتظن ان العقل يدركها بالنظر فانما علمها بالتجلى الالهى (فلا اعقل من الرسل صلوات الله عليهم اجمعين وقد جاؤا بما جاؤا به فى الخبر عن الجناب الالهى فاثبتوا للحق ما اثبته العقل وزادوا فيما لايستقل العقل بادراكه) بل يحتاج الى التجلى الالهى (ومايحيله رأساً) اى ولايحيل العقل ثبوته للحق بكاية (ويقر به) من الاقرار (فى التجلى الالهى) اذ التجلى يزيل حكم النظر العقلى اى زادوا كل ذلك فى الاثبات (فاذا خلا) العقل (بعد التجلى بنفسه) اى رجع الى مرتبة عقله (حارفيما رآه) فاذا كان الامر كذلك (فان كان) العبد (عبد رب رد العقل اليه) الى ربه كالانبياء والاولياء (فان كان) العبد (عبد نظر رد الحق الى حكمه) اى حكم العقل او فان كان المتجلى له عبد رب رد الخ (وهذا) اى رد الحق الى حكم العقل (لايكون الامادام) المتجلى له (فى هذه النشأة الدنيوية محجوبا عن نشأة الاخروية فى الدنيا فان العارفين يظهرون هنا) اى فى عالمنا هذا (كأنهم فى الصورة الدنيوية لما يجرى عليهم من احكامها) اى من احكام الدنيوية (والله تعالى قدحول لهم فى بواطنهم فى النشأة الاخروية لابدمن ذلك) التحول لهم والا لم يكونوا عارفين (فهم بالصورة مجهولون) لايعلمهم الناس فانهم ستروا الله عن اعين الاغيار فسترهم الله عن اعين المحجوبين (الا لمن

كشف الله) غطاءه (عن بصيرته فادرك) وهم الذين قال تعالى فى حقهم اوليائى تحت قبابى لايعرفهم غيرى (فامن عارف بالله من حيث التجلى الالهى الا وهو على النشأة الاخروية قد حشر فى دنياه ونشر من قبره) فى باطنه (فهو يرى مالا يرون) اى المحجوبون (ويشهد مالايشهدون عناية من الله ببعض عباده فى ذلك) المقام الدنيوى فجعل لهم ما اجل لغيرهم فانشأ الله العارفين نشأتين فجمع العارفون فى حال حياتهم نشأتين دنيوية واخروية (فمن اراد العثور) اى الاطلاع (على هذه الحكمة الالياسية الادريسية الذى انشأه الله نشأتين) فجمع الالياس وهو ادريس نشأتين نشأة دنيوية ونشأة اخروية من حيث التجلى الالهى كما ذكر فى حق العارفين (فكان نبيا قبل نوح ثم رفع) الى السماء (ونزل رسولا بعد ذلك فجمع الله) فيه (بين المنزلتين) النبوة والرسالة (فلينزل) جواب من (عن حكم عقله الى شهوته وليكن حيوانا مطلقا) بحيث لايحكم العقل عليه اصلا فيفوته العقل مطلقا (حتى يكشف) ذلك النازل (مايكشفه كل دابة ماعدا الثقلين) من احوال الموتى من التنعيم والتعذيب (فحينئذ) اى فحين يكشف مايكشف كل دابة (يعلم انه قد تحقق بحيوانيته) فيه انزل منزلة ادريس حيث نزل عن سماء عقله الى ارض نفسه فهذا النزول لايكون الا بعد العروج الى سماء الروح بالرياضات والمجاهدات كما كان رفع ادريس الى السماء كذلك (وعلامته) اى وشرط التحقق بمقام الحيوانية (علامتان الواحدة هذا الكشف) المذكور وهو قوله حتى يكشف مايكشفه كل دابة فاذا كشف هذا المذكور (فيرى من يعذب فى قبره ومن ينعم ويرى الميت حيا فى قبره والصامت متكلما والقاعد ماشيا والعلامة الثانية الخرس بحيث انه لو اراد أن ينطق بما رآه لم يقدر فحينئذ) اى فحين تحقق العلامتان (يتحقق بحيوانيته وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير انه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته) لعدم وجود العلامتين (ولما اقامنى الله تعالى فى هذا المقام تحققت بحيوانيتى تحققا كليا فكنت ارى واريد

ان انطق بما اشاهده فلا استطيع فكنت لا افترق بيني و بين الخرس الذين لا يتكلمون فاذا تحقق) ذلك النازل (بما ذكرناه) من مقام حيوانيته (انتقل الى ان يكون عقلا مجرداً فى غير مادة طبيعية) فحينئذ قد تحقق بمقام الياسية (فيشهد اموراً) كلية مجردة فى غير مادة طبيعية (هى اصول لما تظهر فى الصورة الطبيعية) كشهود الياس (فيعلم) حينئذ (من اين يظهر هذا الحكم) وهو الرمى والقتل وغير ذلك (فى الصور الطبيعية علما ذوقيا) كما علم الياس (فان كوشف) لهذا العارف المشاهد اصول الامور مع هذا الكشف (على ان الطبيعة عين النفس الرحمان فقد اوتى خيراً كثيراً وان اقتصر)هذا العارف (معه) اى مع هذا الكشف (على ما ذكرناه فهذا القدر) اى كشف الاصول الظاهرة فى صور الطبيعة على الاقتصار (يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله فيلحق بالعارفين ويعرف عند ذلك) الشهود (ذوقا) معنى قوله تعالى (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم) لشهوده كيفية صدور الافعال من الله (وماقتلهم) فى الحقيقة (الا الحديد والضارب والذى خلف هذه الصورة) الضاربية والحديدية وهو الذات الالهية الباقية بعد افناء هذه الصورة العنصرية (فبالمجموع وقع القتل والرمى فيشاهد الامور باصولها) وهى الحقائق المجردة الالهية والحقائق المجردة الكونية (وصورها) الطبيعية والعنصرية ويشاهد كيفية صدور الاحكام من جهاتها (فيكون تاماً) فى المعرفة بالله لا كاملا (فان شهد النفس) اى فان شهد مع ذلك أن النفس الرحمن عين الطبيعة (كان مع التمام كاملا) فى المعرفة بالله فعلى هذا التقدير (فلا يرى الا الله فى عين كل ما يرى فيرى الرائى عين المرئى) فمن حيث انه كاملا يرى الرائى عين المرئى ويرى غيره من حيث انه تام لا كامل فجمع بين الشهودين شهود نفس الرحمن وشهود اصول الامور وصورها فالكل شهود حكم فى هذا العارف (وهذا القدر) من البيان فى المعرفة بالله (كاف)للطالبين والسالكين الى الله (والله الموفق والهادى الى سبيل الرشاد)

فص حكمة احسانية فى كلمة لقمانية

ولاختصاص الخير الكثير بلقمان بالنص اورد هذه الحكمة فى كلمته (* شعر * اذشاء الاآله يريدرزقا * له) اى اذا اراد الحق سبباً لظهور نفسه (فالكون اجمعه غذاء *له) من حيث اظهارها اياه واختفاؤها فيه (وان شاءالاآله يريد رزقا لنا فهو) اى الحق (الغذاء) لنا من حيث اختفائه فينا وبقاء وجودنابه (كما نشاء*)من الله بحسب استعدادنا وقابليتنا الرزق والغذاء ولفظ كما نشاء يجوز على صيغة المتكلم والغائب فالرزق والغذاء روحانى ومجاز من الغذاء الصورى والرزق الصورى يطلق على هذا المعنى لادنى مناسبة ففرق بين المشية والارادة حيث جعل المشــية متعلقة بالارادة فكانت سابقة على الارادة بالسبق الذاتى كسبق بعض الصفات على البعض فهى غيرها من هذا الوجه (مشيته) عين (ارادته فقولوا* بهاقد شاءها) اى بالمشية قد شاءالارادة (فهى) اى الارادة (المشاء*) بفتح الميم اى المراد فهذا وجه اتحادهما ومعنى البيت الاول على تقدير الاتحاد اذا شاء الاآله ان يشاء فحينئذ يكون المشية المشاء ويفرق بينهما فرقا آخر بقوله (يريد زيادة ويريد نقصا*) يعنى ان الارادة يتعلق بزيادة شئ ونقصه (وليس مشاؤه الا المشاء*) اى لايتعلق مشيته بزيادة شئ ونقصه بل هى العناية الالهية المتعلقة بايجاد المشاء من غير تعرض الى الزيادة والنقصان (فهذا الفرق بينهما محقق *فمن وجه فعينهماسواء*) وهو كون عين كل واحد منهما عين الذات من حيث الاحدية (قال الله تعالى ولقد آتينا لقمان الحكمة ومن يؤتى الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً فلقمان بالنص هو ذوالخير الكثير بشهادة الله له بذلك) اى بكونه ذا الخير الكثير (والحكمة قدتكون متلفظا بها وقد تكون مسكوتاعنها) اما الحكمة المتلفظ بها (مثل قول لقمان لابنه يابنى انها) اى القصة (ان تك مثقال حبة من خردل فتكن فى صخرة اوفى السموات اوفى الارض يأت بهاالله فهذه حكمة منطوق بها وهى ان جعل الله هوالاتى بها وقرر الله ذلك) الكلام (فى كتابه ولم يرد هذا القول على قائله) مع ان الاتيان

يضاف الى العبد ايضاً ولم يقل الحق للقمان ليس الامر كما قلت فدل ذلك على ان كل آتى الحبة عين الحق من جهة الحقيقة (واما الحكمة المسكوت عنها) قوله (وعلمت) معطوف على قول المسكوت باعتبار تضمنه بمعنى الفعل تقديره الذى سكت عنها وعلمت تلك الحكمة (بقرينة الحال) وجواب اما قوله (فكونه سكت عن الموتى اليه بتلك الحبة فما ذكره) اى فما ذكر لقمان الموتى اليه (ولا قال لابنه يأت بها الله اليك ولا الى غيرك فارسل لقمان الاتيان عاما) اى لايجعل متعلقا بشئ (وجعل الموتى به) وهو حبة من خردل (فى السموات) ان كان ذلك الموتى به فيها (اوفى الارض) ان كان ذلك فيها (تنبيها) بذلك الجعل (لينظر الناظر فى قوله وهو الله فى السموات وفى الارض فنبه لقمان بما تكلم به) وهو جعل الموتى به فى السموات اوفى الارض وجعل الآتى هو الله (وبما سكت عنه) وهو سكوته عن الموتى اليه (ان الحق عين كل معلوم) سواء كان موجوداً اومعدوماً قوله (لان المعلوم اعم من الشئ) دليلا على تنبيهه بالمنطوق والمسكوت عنه من ان الحق عين كل معلوم لان المراد بهذا التنبيه تعميم احاطة الحق وذا الايتم الا بما هو اعم ولو كان الشئ اعم من المعلوم لنبه به فقال ان الحق عين كل شئ فلو وجد اعم من المعلوم لاتى به وبهذا المعنى اشار بقوله فارسل الاتيان عاما فما حذف المفعول الا للتعميم ولو قيل عين كل شئ لفات التعميم واختص احاطة الحق وهو يخالف بما هو المفهوم من كلام لقمان من التكلم والسكوت فهذا التعميم ثبت من كلامه اقتضاء فاقتضى هذا الكلام ان الحق عين اعم الاشياء صدقاً ولا اعم من المعلوم فكان عين كل معلوم (فهو) اى الشئ (انكر النكرات) واعلاها فاستوى المعلوم مع الحق فى رتبة الاحاطة دون الشئ وغيره من النكرات (ثم تمم الحكمة واستوفاها لتكون النشأة) اللقمانية (كاملة فيها) اى فى الحكمة والمعرفة (فقال ان الله لطيف فمن) غاية (لطافته ولطفه انه) اى الله (فى الشئ المسمى بكذا المحدود بكذا) اى فى الاشياء المختلفة الاسماء والحدود (عين ذلك الشئ) فان اللطيف لطافته يرى الكثيف (حتى لايقال فيه) اى لا يحمل

فى حق ذلك الشئ (الا مايدل عليه اسمه) وما عبارة عما يدل عليه اسم ذلك الشئ من المفهوم فان قولنا هذا سماء لايحمل على المبتدأ الا مدلول السماء (بالتواطئ) اى بالتوافق (والاصطلاح فيقال هذا سماء وارض وصخرة وشجر وحيوان وملك ورزق وطعام و)الحال ان (العين واحدة من كل شئ) مسمى بالاسماء المختلفة ومحدود بالحدود المختلفة (وفيه) اى وفى موجود كل شئ (كما تقول الاشاعرة ان العالم كله متماثل بالجوهر) كتماثل افراد الانسان بالانسان (فهو جوهر واحد)فى كل تماثل كما ان الانسان واحد فى كل تماثل من افراده (فهو) اى قول الاشاعرة (عين قولنا العين واحدة ثم قالت) الاشاعرة (ويختلف) ذلك الجوهر الواحد (بالاعراض وهو) اى هذا القول (قولنا ويختلف) العين (ويتكثر بالصور والنسب حتى يتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته اوعرضه اومزاجه كيف شئت فقل وهذا عين هذا من حيث جوهره ولهذا) اى ولاجل اتحاد كل شئ فى الجوهر الواحد(يؤخذ عين الجوهر فى حد كل صورة ومزاج فيقول انه ليس سوى الحق ويظن المتكلم) بعقله ونظره الفكرى (ان مسمى الجوهر وان كان حقا ثابتاً فى نفسه ما) اى ليس (هو عين الحق الذى يطلقه اهل الكشف والتجلى) من ان مسمى الجوهر هو الحق تعالى وهو جوهر حقيقى سار فى كل شئ (فهذا) السريان فى الاشياء (حكمة بكونه) اى كون الحق (لطيفا ثم نعت) لقمان الحق (فقال خبيراً اى عالما عن اختبار وهو) اى كون الحق عالما عن اختبار قوله تعالى (ولنبلونكم حتى نعلم وهذا) اى العلم الاختبارى (هو علم الاذواق) اى مختص بالذوق الذى لايحصل الا بالقوى (فجعل الحق نفسه مع علمه) بالعلم المطلق (بما هو الامر عليه مستفيدا علما) بقوله حتى نعلم وهو علم الذوق لا العلم المطلق (ولا يقدر على انكار ما نص الحق عليه فى حق نفسه ففرق تعالى ما بين علم الذوق والعلم المطلق) بقوله حتى نعلم فيتميز الاسم

الخبير من الاسم العليم (فعلم الذوق مقيد بالقوى) الروحانية اوالجسمانيـة (وقد قال تعالى عن نفسه انه عين قوى عبده فى قوله كنت سمعه وهو) اى السمع (قوة من قوى العبد وبصره وهو قوة من قوى العبد ولسانه وهو عضو من اعضاء العبد ورجله ويده فما اقتصر فى التعريف) اى فى تعريف نفسه (على القوى فحسب حتى ذكر الاعضاء) لحصول العلم الذوقى (وليس العبد بغير لهذه الاعضاء والقوى) فعلى هذا (فعين مسمى العبد) ومسمى العبد مجموع الاعضاء والقوى (هو الحق لاعين العبد هو السيد) فاذا اعتبر السيادة والعبودية لايمكن ان يكون احدهما عين الآخر وانما لم يكن عين العبد هو السيد وكان عين مسمى العبد هو الحق (فان النسب متميزة لذاتها) وهى السيادة والعبودية وغيرها (وليس المنسوب اليه متميزا فانه ليس ثمه) اى فى العالم (سوى عينه فى جميع النسب فهو عين واحدة ذات نسب واضافات وصفات) وما الكثرة الا فى هذه المراتب والعين التى ظهرت فيها واحدة (فمن تمام حكمة لقمان فى تعليمه ابنه ماجاء به فى هذه الآية من هذين الاسمين الالهين لطيفا خبيراً سمى بهما الله تعالى فلو جعل ذلك) اى ماجاء به من الاسمين (فى الكون وهو الوجود فقال كان الله) لطيفاً خبيراً (لكان) ذلك القول (اتم فى الحكمة وابلغ) لدلالته على اتصاف الحق فى الازل بهذين الاسمين بخلاف قوله ان الله لطيف خبير (فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال) لقمان (لم يزد عليه شيئا) من الكون (وان كان قوله) اى قول لقمان (ان الله لطيف خبير من قول الله) فان الله اخبر عن نفسه بذلك لجميع الانبياء لكن لما تكلم به لقمان فى تعليمه لانه جعل الله من قوله فحكى عنه (فلما علم الله تعالى من لقمان انه لو نطق متمما لتمم بهذا) فحكاية الله قول لقمان من غير زيادة مع احتياجه الى الزيادة كانت من تمام حكمة لقمان وانما لم ينطق متمما مع ان المقام التتميم لانه اورد فى مقام التعليم والنصيحة فالواجب عليه الاتيان بما هو اول على المعرفة بالله متأدبا مع الله لعلمه ان هذا القول قول الله فحكى كما قال لابنه من غير زيادة فتأدب الله معه فحكى قوله كما قال فكان عدم

نطقه متمما مع علمه بالتتميم من تمام كلمته فجواب فلما محذوف لدلالة قوله فحكى الله تقديره فلما علم الله من لقمان انه لو نطق متمما لتمم بهذا حكى الله قوله كما قال لم يرد عليه شيئا حذف للعلم به (واما قوله) اى واما الحكمة فى قوله (وان تك مثقال حبة من خردل لمن هى له غذاء وليس) ذلك المتغذى (الا الذرة المذكورة فى قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) وجواب اما قوله (فهى) اى الذرة التى هى النملة الصغيرة (اصغر متغذ) من الحيوان (والحبة من الخردل اصغر غذاء) من الاغذية (ولو كان ثمه) اى فى العالم (اصغر) غذاء ومتغذيا من خردل وذرة (لجاء به كما جاء بقوله ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة ثم لما علم انه ثمه ماهو اصغر من البعوضة قال فما فوقها يعنى فى الصغر وهذا قول الله) اى ليس حكاية عن قول احد (والتى فى الزلزلة قول الله ايضا فاعلم ذلك فنحن نعلم ان الله ما اقتصر على وزن الذرة و) الحال ان (ثمه) اى فى العالم من المتغذى كان (ماهو اصغر منها) بل انما اقتصر لعدم كونه اصغر من الذرة (فانه جاء) اى لو كان ثم اصغر من الذرة لجاء (بذلك) الاصغر ايضاً (على المبالغة) اذ الكلام سيق للمبالغة كما جاء فى ضرب المثل بقوله فما فوقها ولما شبه الحق بقوله فنحن نعلم نزه بقوله (والله اعلم) وهذا تأدب منه مع الله (واما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة) لانه صغير غير بالغ فى نفسه (ولهذا) اى ولاجل تصغيره تصغير رحمة (وصاه بما فيه سعادته اذا عمل بذلك) اى بما وصاه (واما حكمة وصيته فى نهيه اياه) اى ابنه (ان لا تشرك بالله) اى لا تقل ان فيهما آلهة يتصرفون على الاشتراك فان الله فرد واحد لا ثانى له فى نفس الامر فان اشركت بالله فما اشركت الا مع عينه (فان الشرك لظلم عظيم) والظلم يقتضى المظلوم (والمظلوم المقام) الذى وقع فيه الظلم (حيث نعته) اى حيث وصف المشرك ذلك المقام الذى هو الحق (بالانقسام) الى الاثنينية (وهو) اى الحال ان المقام (عين واحدة) وهو الله الواحد بالوحدة الذاتية وجوب اما قوله (فانه) اى الشريك (لا يشرك معه) اى مع الله (الا عينه وهذا) اى

الاشراك مع الله عينه (غاية الجهل) لذلك قال عظيم فقد ظلم نفسه بالجهل حيث لم يعلم بان العين واحدة لاتقبل الانقسام وجعل له شريكا وما جعله شريكا الاعينه اذ اثبات الشريك معه فى ملكه يقتضى انقسام ذلك العين الواحدة التى لا تقبل الاثنينية فما قسمه الا الى عينه فلا يشرك الا عينه لذلك قال (وسبب ذلك) الاشراك الذى هو غاية الجهل (ان الشخص الذى لامعرفة له بالامر على ماهو عليه ولابحقيقة الشئ اذا اختلفت عليه الصور فى العين الواحدة وهو لايعرف ان ذلك الاختلاف فى عين واحدة جعل الصورة مشاركة للاخرى فى ذلك المقام فجعل لكل صورة جزأ من ذلك المقام ومعلوم فى الشريك ان الامر الذى يخصه) اى يخص الشريك (مما وقعت فيه المشاركة ليس) ذلك الامر (عين) الامر (الآخر الذى يشاركه اذ هو للآخر فاذا ماثمه شريك على الحقيقة فان كل واحد) منهما كان (على حظه) اى نصيبه (مما قيل فيه ان بينهما مشاركة فيه) كالانسان والفرس فان الحيوان الذى يخص الانسان ليس عين الحيوان الذى يخص الفرس فاذن لاشركة على الحقيقة فى عين واحدة بل الشركة فيه وهم محض فان كل واحد منهما على حظه فاذا اخذ كل واحد منهما نصيبه من الطبيعة الحيوانية لايبقى لكل واحد منهما حق فيها حتى اشتركا فيها قوله (وسبب ذلك الشركة) مبتدأ (المشاعة) خبره اى وسبب ذلك الشركة المذكورة الاشاعة فى عين واحدة ولا اشاعة فى الحقيقة فلا شركة اذ الشركة تبتنى على الاشاعة (وان كانت) العين الواحدة (مشاعة) فلابد أن يتصرف كل واحد منهما وذلك محال فان المتصرف فى الملك مطلقا هو الله الواحد القهار فلا تصرف للآخر فزالت الاشاعة (فان التصرف من احدهما يزيل الاشاعة) فما اثبته الاشقياء من التشريك بالله امر وهمى لاروح فيه واما ما اثبته السعداء من الاولياء المشتركين فانه حق فانهم يحملون الاسماء الالهية مشتركة فى الدلالة على الذات الواحدة وهو الذات الواجب الوجود فان لكل واحد

(من)

من الاسماء الآلهية الحكم فى الذات الواحدة على السواء وهو الدلالة وذلك الشركة امر حقيقى لذلك قال (قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن) فان كل واحد من الاسم الله والاسم الرحمن مشترك فى الدلالة على الذات الواجب الوجود قبلة الحاجات فبايهما دعوتهم يقضى الله حاجتكم وكذا كل الاسماء الآلهية قال عليه السلام (اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم) فان النجوم مشتركة فى الدلالة على الطريق الموصل الى المطلوب وكذا الاصحاب مشتركة على الحقيقة فى الدلالة على الصراط المستقيم الموصل الى الحق (هذا) اى الاشتراك بين الاسماء فى الدلالة على الذات الواحدة (روح المسئلة) اى روح مسئلة الشركة لوجود معنى الشركة فيها على الحقيقة واما ماقاله المنطقيون من ان الجزئيات مشتركة فى الامر الكلى الشامل انها فمجرد اصطلاح منهم لا شركة فيه فى الحقيقة بل هو امر وهمى فما وقع اصطلاحهم الا على مافى وهمهم من الشركة فلا روح لمسئلة الشركة فيه واما الشركة فى دلالة القاب الجزئيات على ذلك الكلى فاعلم ذلك فدعوى الشركة من الكفار كاذبة لاثباتهم الشركة فيما لا شركة فيه ولا قابلة لها اصلاً ودعوى الموحد صادقة لاثباتهم الشركة فى محلها والله الهادى الى صراط المستقيم

فص حكمة امامية فى كلمة هارونية

ولما كان هارون نبياً وخليفةً من الله وخليفة من موسى عليهما السلام اورد الحكمة الامامية فى كلمته (اعلم ان وجود هارون كان من حضرة الرحموت) مبالغة من الرحمة (بقوله ووهبنا له من رحمتنا يعنى لموسى اخاه هارون نبياً فكانت نبوته من حضرة الرحموت) بالنص الآلهى (فانه) اى هارون عليه السلام (اكبر من موسى سنا) والكبير لشفقته ورحمته للصغير تحت تسخيره (وكان موسى اكبر منه نبوةً ولما كانت نبوة هارون من حضرة الرحمة لذلك) اى لاجل كون نبوته من الرحمة (قال لاخيه موسى) فى وقت اخذه

بلحيته (يا ابن ام فناداه بامه لا بابيه) اى لم يقل لموسى يا ابن ابى (اذ كانت الرحمة للام دون الاب اوفر) اى اغلب (فى الحكم) اى فى الشفقة والمرحمة للولد (ولولا تلك الرحمة) للام (ماصبرت على مباشرة التربية) لولده وجواب لما قال فى قوله لذلك قال فان العامل مقدم على معموله فى الاصل فكان اصل الكلام قال لذلك (ثم قال) هارون لاخيه موسى (لاتأخذ بلحيتى ولا برأسى ولا تشمت بى الاعداء فهذا كله نفس من انفاس الرحمة وسبب ذلك) الاخذ من موسى عليه السلام (عدم التثبت فى النظر فيما كان فى يديه من الالواح التى القاها من يديه فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة فالهدى) التى وجدت فى الالواح (بيان ماوقع من الامر الذى اغضبه) اى الامر الذى اغضب موسى عليه السلام هو عبادة قومه العجل (بماهو هارون برئ منه) اى وجد موسى عليه السلام فى الالواح ما اضل قومه الا السامرى وهرون برئ منه (والرحمة) هى الرحمة (باخيه) فالرحمة مبتدأ وخبره محذوف اى الرحمة التى وجد موسى عليه السلام فيها هى رحمة هرون على موسى عليهما السلام (فكان) موسى (لا يأخذ بلحيته ولا برأسه بمرأى)اى بمنظر (من قومه مع كبره وانه) اى هرون (اسن منه فكان ذلك الكلام كله من هرون) الى موسى عليه السلام (شفقة على موسى عليه السلام لان نبوة هرون من رحمة الله فلا يصدر منه الا مثل هذا ثم قال هرون لموسى عليهما السلام انى خشيت ان تقول فرقت) من التفريق (بين بنى اسرائيل فتجعلنى ياموسى سببا فى تفريقهم) وما كنت سببا فى تفريقهم وانما قال هرون فى تفريقهم (فان عبادة العجل فرقت بينهم فكان منهم من عبده اتباعا للسامرى وتقليدا له ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع موسى اليهم فيسألونه فى ذلك) اى فى عبادة العجل (فخشى هرون ان ينسب موسى ذلك الفرقان بينهم اليه) اى الى هرون فخاطبه بهذا الكلام لئلا ينسب هذا الفرقان اليــه (وكان موسى عليه السلام اعلم بالامر من هرون لانه علم) موسى عليه السلام (ما) اى الذى (عبده اصحاب العجل) فكانت العبادة فى علم

موسى عليه السلام للحق الظاهر فى صورة العجل لا للعجل (لعلمه بان الله قدقضى) اى حكم (ان لا يعبد) على صيغة الغائب المبنى للمفعول (الا اياه وماحكم الله بشئ الا وقع) فقد حكم الله فى الازل ان يعبد له فصورة العجل لذلك وقع وهرون لم يعلم بذلك فانكر عبادة الحق فى صورة العجل (فكان عتب موسى اخاه هرون لما وقع الامر فى انكاره) لعدم علمه بما علم موسى (وعدم اتساعه فان العارف من يرى الحق فى كل شئ بل يراه عين كل شئ) وقدمر مراراً تحقيق كون الحق عين كل شئ (فكان موسى يربى هرون تربية علم وان كان اصغر منه فى السن) فالانبياء والاولياء العارفون وان كانوا ينكرون العبادة الا رباب الجزئية لكن انكارهم ليس لاحتجابهم عن الحق الظاهر فى صورة الاشياء بل انكارهم بحسب اقتضاء نبوتهم وبحسب اقتضاء الظاهر فانهم يرون الحق بحسب الباطن فى كل شئ ونهى العبادة عن الامة بحسب النبوة فى مظهر خاص والمحجوبون وان انكروا ايضاً لكن انكارهم لاحتجابهم عن ظهور الحق فى صور الاشياء (ولذلك) اى ولاجل كون موسى عليه السلام مربياً لهرون (لما قال له هرون ماقال رجع) موسى (الى السامرى فقال له ما خطبك) اى مامرادك (ياسامرى يعنى فيما صنعت من عدولك الى صورة العجل على الاختصاص وصنعك هذا الشبح من حلى القوم حتى اخذت انت بقلوبهم من اجل اموالهم) وانما اخذت القلوب من اجل الاموال (فان عيسى عليه السلام يقول لبنى اسرائيل يابنى اسرائيل قلب كل انسان) اى المراد منه قلب كل انسان لا يختص لبنى اسرائيل (من حيث ماله فاجعلوا اموالكم فى السماء تكن قلوبكم فى السماء) فاشار عيسى عليه السلام الى ان القلوب حيث كان المال (وماسمى المال مالا الا لكونه بالذات تميل القلوب اليه بالعبادة فهو) اى المال (المقصود الاعظم المعظم فى القلوب لما فيها) اى فى القلوب (من الافتقار اليه) اى الى المال (وليس للصور بقاء فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى عليه السلام بحرقه فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة فى اليم نسفاً وقال) موسى عليه السلام (له) للسامرى (انظر الى الهك فسماه

آلها بطريق التنبيه للتعليم) انه مظهر آلهى (لما علم) موسى عليه السلام (انه بعض المجالى الآلهية) فعلم هرون ما اشار اليه موسى عليه السلام من كلامه الى السامرى وعلم ان غضبه واخذه بلحيته لا لاجل عبادة قومه العجل بل لاجل تعليمه بان الحق يعبد فى صورة العجل فاقال للسامرى ماقال وماغضب على هرون الا تربية لهرون بالعلم (لاحرّقنه) اى وقال له انظر الى آلهك لاحرّقنه ولننسفنه وانما تصرف موسى فى صورة العجل بالحرق والنسف (فان حيوانية الانسان لها التصرف فى حيوانية الحيوان لكون الله سخرهـا) اى الحيوان (للانسان ولاسيما واصله ليس من حيوان) بل هو معمول من الحلى (فكان) العجل المعمول (اعظم) اى اهون (فى التسخير لان غير الحيوان ما) اى ليس (له ارادة) فلايمتنع بما يريد الانسان (بل هو بحكم من يتصرف فيه من غير اباء) اى امتناع (واما الحيوان فهو ذو ارادة وغرض فقد يقع منه الاباءة فى بعض التصرف فان كان فيه) اى فى الحيوان (قوة اظهار ذلك) الاباءة (ظهر منه الجموح)يقال جمح الفرس جماحاً وجموحاً وبالفارسية سركشى كردن اى ظهر منه عدم الانقيادى و(لما يريده منه الانسان وان لم يكن له هذه القوة او يصادف) اى يوافق (الانسان غرض الحيوان انقاد)الحيوان (مذللاً لما يريده منه) الانسان (كما ينقاد) الانسان (مثله) من الانسان (لامر) اى اى لاجل امر (فيما رفعه الله) اى فى الذى رفع الله ذلك المثل المنقاد اليه (به) عائداً الى ماقوله (من أجل المال الذى يرجوه منه) يتعلق بالانقياد (المعبر عنه فى بعض الاحوال بالاجرة فى قوله تعالى) اى كما جاء انقياد الانسان مثله فى قوله تعالى (ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضكم بعضا سخرياً فما يسخر له من هو مثله الا من) جهة (حيوانيته لا من) جهة (انسانيته) فالمسخر اسم فاعل هو الانسانية والمسخر اسم مفعول هو الحيوانية وانما لايسخر من انسانية (لان المثلين ضدان)والضدان متساويان فى الدرجة لايجتمعان ليس بينهما جهة جامعة من هذا الوجه فلا ينقاد الانسان من هو مثله من جهة

(الانسانية)

الانسانية (فيسخره الا رفع فى المنزلة بالمال او بالجاه بانسانيته ويتسخر له ذلك الآخر اما خوفا او طمعا) قوله (من حيوانيته لامن انسانيته) يتعلق بيتسخر (فما يسخر له من هو مثله) فى المنزلة (الا ترى ما بين البهائم من التحريش لانها امثال فالمثلان ضدان فلذلك) اى فلاجل عدم تسخير الامثال بعضهم بعضا (قال الله تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات فما هو) اى فليس المسخر (معه) اى المسخر (فى درجته) اى فى درجة المسخر (فوقع التسخير من اجل الدرجات والتسخير على قسمين تسخير مراد للمسخر اسم فاعل قاهر فى تسخيره لهذا الشخص المسخر كتسخير السيد لعبده وان كان مثله فى الانسانية وكتسخير السلطان لرعاياه وان كان امثالا له فى الانسانية فيسخرهم) اى فيسخر السلطان لرعاياه (بالدرجة والقسم الآخر تسخير بالحال كتسخير الرعايا الملك القائم بامرهم فى الذب عنهم وحمايتهم وقتال من عاداهم وحفظ اموالهم وانفسهم عليهم وهذا) المذكور (كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون بذلك مليكهم ويسمى) هذا التسخير (على الحقيقة تسخير المرتبة) واما على الظاهر فتسخير بالحال (فالمرتبة حكمت عليه) اى مرتبة الرعية حكمت على الملك (بذلك فمن الملوك من سعى لنفسه) وما عرف ان مرتبة الرعية تسخره فى ذلك الامر (ومنهم من عرف الامر فعلم انه بالمرتبة فى تسخير رعاياه فعلم قدرهم وحقهم فآجره الله) اى اعطى الله ذلك الملك العالم العامل (على ذلك) العلم والعمل (اجر العلماء بالامر على ما هو عليه واجر مثل هذا) العمل الذى (يكون على الله فى كون الله فى شؤن عباده) فمثل هذا السلطان خليفة الله وقائم مقامه فى قضاء حوائجهم فاجر هذا العمل على الله (فالعالم كله مسخر بالحال) اسم الفاعل (من لا يمكن ان يطلق عليه انه مسخر) اسم مفعول فاستحال على الله اطلاق هذا الاسم عند اهل الشرع واما عند اهل الحقيقة فبمجرد وجود المعنى يجوز اطلاق اسم ذلك المعنى على الله (قال الله تعالى) فى ثبوت هذا التسخير بينه وبين

عباده (كل يوم هو فى شأن) من شؤن عباده ثم رجع الى اصل المسئلة فقال (فكان عدم قوة ارداع) اى عدم تأثير منع (هرون بالفعل ان ينفذ فى اصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سلط موسى عليه السلام) اى العجل بالحرق والنسف ولم يقدر هارون بالفعل كذلك (حكمة من الله) خبر كان (ظاهرة فى الوجود ليعبد) الحق فى كل صورة نوعية من الانواع وانما قيدنا بذلك القيد اذ لا يعبد الحق (فى كل صورة) شخصية بل يعبد فى صورة شخص من كل نوع (وان ذهبت تلك الصورة بعد ذلك) اى بعد عبادة الحق فيها (فما ذهبت) الصورة (الا بعد ما تلبست عند عابدها بالالوهية ولهذا) اى ولاجل اقتضاء الحكمة ان يعبد الحق فى كل صورة (ما بقى نوع من الانواع الا وقد عبد الحق) فى صورة فرد من افراد ذلك النوع (اما عبادة تأله) كما فى العجل والاصنام والشمس والقمر والنار (واما عبادة تسخير) كما مر فى تحقيق التسخير (فلابد من ذلك) العبادة اما تألها واما تسخيراً (لمن عقل) عن الله فانه يعلم ما قلناه ويميز المراتب فالامر فى هذا المقام منقسم بين العابد والمعبود والمعبود لا يكون معبوداً الا بعد الظهور بالرفعة عند عابده وهذا معنى قوله (وما عبد شئ من العالم الا بعد التلبس بالرفعة عند العابد و) بعد (الظهور بالدرجة فى قلبه ولذلك) اى ولاجل عدم عبادة المعبود الا بعد ظهوره بالدرجة فى قلب العابد (يسمى الحق لنا برفيع الدرجات ولم يقل رفيع الدرجة فكثر) من التكثير (الدرجات فى عين واحدة فانه قضى ان لا يعبد الا اياه فى درجات كثيرة مختلفة اعطت كل درجة مجلى الهيا عبد فيها واعظم مجلى عبد فيه واعلاه الهوى كما قال افرأيت من اتخذ آلهه هواه فهو اعظم معبود) وانما كان الهوى اعظم معبود (فانه لا يعبد شئ الا به) اى بالهوى حتى الحق لا يعبد الا به (ولا يعبد هو) اى ولا يعبد الهوى (الا بذاته وفيه) اى فى حق الهوى (اقول *شعر* وحق الهوى) والمراد هو الحق (ان الهوى سبب الهوى*

(ولولا)

ولولا الهوى فى القلب) وهو المعبود بذاته (ماعبد الهوى *) وهو المعبود بالهوى (الاترى علم الله بالاشياء ما اكمله) اى علمه و (كيف تمم) علمه (فى حق من عبد هواه واتخذه الها) اى سماه آلها فقط دون من مجالى الحق لظهور الحق له فيه دون غيره (فقال) فى حقه (واضله الله على علمه والضلالة الحيرة وذلك) التكميل والتتميم (انه لما رأى) الحق (هذا العابد) وهو من عبد هواه واتخذه الها (ماعبد الاهواه بانقياده لطاعته) اى لطاعة هواه (فيما) اى فى الذى (يأمره) الهوى (به) راجع الى العابد (من عبادة من عبده من الاشخاص) بيان لما (حتى ان عبادته) اى عبادة من عبده هواه (لله كانت عن هوى ايضاً) كما ان عبادته لمن عبده من الاشخاص عن هوى وانما كانت عبادة هذا العابد لله عن هوى (لانه لولم يقع له فى ذلك الجناب المقدس هوى وهو الارادة) النفسانية من رجاء الجنة والنجاة عن النار (بمحبته) اى مع محبة الله (ماعبد الله ولا آثره على غيره) ولولا عظمة شان الهوى لما سلط على هذا العابد (وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها آلها مااتخذها) الهاً (الا بالهوى) فاذا كان كذلك (فالعابد لايزال تحت سلطان هواه) فله حكم فى كل عابد (ثم رأى) اى علم الحق (المعبودات) الكونية والاعتقادية (تتنوع فى العابدين فكل عابد امراً مايكفر من يعبد سواه) وهم المحجوبون (والذى عنده ادنى تنبه) اى ادنا مرتبة من العلم وهو الذى عبد هواه واتخذه الهاً (يحار) اى وقع فى الحيرة فلا يكفر احداً من العابدين فيما عبده فقوله والذى مبتدأ يحار خبره (لاتحاد الهوى) يتعلق بقوله ادنى تنبه لا بقوله يحار اذ سبب الحيرة هو العلم باتحاد الهوى (لا اتخاذ الهوى) ويجوز أن يتعلق بقوله يحار (بل لاحدية الهوى فانه) اى الهوى (عين واحدة فى كل عابد فأضله الله اى حيره على علم بان كل عابد ماعبد الاهواه ولا استعبده الاهواه سواء صادف) هواه (الامر المشروع اولم يصادفه) فاذا علم

هذا العابد هذا المعنى اكمله الله علمه فى حقه بقوله فأضله الله على علم ولم يقل فأضله الله على جهل وهو حيرة الجهل فهو علم تام عند الله فهذا العابد يعلم هذا المقام كما علم الله والمقصود أن الهوى اعظم مجلى عبد فيه الحق لذلك اكمل الحق علمه فى حق من عبد الهوى واتخذه آلها بقوله وأضله الله على علم فدل هذا الكلام ان الهوى اعظم مجلى الهى عبد فيه الحق فكانت عبادته للهوى واتخاذه آلهاً عن علم تجلى وجواب لما قوله فأضله الله ادخله الغماء لطول الكلام او محذوف لقرينة دالة عليه تقديره لما رأى الحق كذا وكذا اكمل علمه فى حق من عبد الهوى واتخذه آلهاً اوتمم علمه اوأضله الله كيف شئت قلت ويظهر من هذا المقام ان العابد ثلثة اقسام عابد جاهل غير منقاد للشرع كعابد الاصنام وعابد محجوب منقاد للشرع ولا يعلم هذا العابد بان كل عابد ماعبد الاهواء بل هو صاحب اعتقاد يعتقد أمراً ما فى حق الحق وعابد يعلم بان كل عابد ماعبد الاهواء وهو الذى قال فى حقه وأضله الله على علم وهو الذى اعلى العابدين وادنى العارفين وليس هو عارفا مكملا (والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه) اى يعبد الحق فى ذلك المجلى ولا كذلك ذلك العابد فانه رأى الهوى مجلى للحق يعبد فيه وبه يلحق بالعارفين ولا يرى غير الهوى مجلى آلهياً يعبد فيه الحق وليس كذلك بل الحق هو المعبود مطلقاً سواء كان فى الصور الهوائية اوغيرها من الصور الامكانية وبعد علمه بهذا انفصل عنهم (ولذلك) اى ولاجل ان العارف المكمل رأى كل معبود مجلى يعبد فيه الحق (سموه كلهم) اى سموا المعبود كلهم (آلهاً) مجازاً تسمية المظهر باسم الظاهر وانما اصطلحوا هذا الاسم لتوقف افادة بعض المعانى واستفادتها عليه وهذا الاسم ليس من حيث شخصيته بل من حيث انه مظهر آلهى من المظاهر الآلهية (مع اسمه الخاص بحجر اوشجر اوحيوان اوانسان اوكوكب اوملك هذا اسم الشخصية فيه) اى فى كل معبود (والالوهية)فيه(مرتبة آلهية تخيل العابد له) اى تخيل عابد هذا المعبود (انها) اى الالوهية (مرتبة معبوده) وليس الامر كما

تخيله بل الامر فيه على الحقيقة ما بينه بقوله (وهى) اى تلك المرتبة (على الحقيقة مجلى للحق لبصر هذا العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود فى هذا المجلى المختص ولهذا) اى ولاجل كون تلك المرتبة مجلى للحق لبصر هذا العابد (قال بعض من عرف) هذا المعنى من عبدة الاصنام (مقالة جهل) مصدر قال (ما نعبدهم الاليقربونا الى الله زلفى مع تسميتهم اياهم آلهة) فلو لم يعرفوا وحدة الحق لما اجابوا بهذا القول فان قولهم ليقربونا الى الله يدل على ما فى علمهم من وحدة الحق وتسميتهم آلهة تدل على انها مجالى الحق لكنهم عبدوا المجالى من حيث هى مجلى للحق لا من حيث شيئتها ولا يعبدون الحق الظاهر فيها وانما كان هذا القول مقالة جهل جهالة لان عبادة الاصنام لا يقرب فيها الى الله فصدر هذا الكلام منهم عن جهل (حتى قالوا اجعل الآلهة الها واحدا ان هذا) اى جعل الآلهة الها واحداً (لشيء عجاب فما انكروه) اى ما انكروا كون الاله واحداً (بل تعجبوا من ذلك) اى من كون الاله واحداً وانما تعجبوا من ذلك (فانهم وقفوا) اى ثبتوا وقعدوا (مع كثرة الصور ونسبة الالوهية لها) اى الى الصور الكثيرة (فجاء الرسول ودعاهم الى اله واحد يعرف) اى معروف عندهم (ولا يشهد) اى ولا مشهود وان آلهتهم مشهودة لهم اصنامهم (بشهادتهم انهم اثبتوه) اى الاله الواحد (عندهم واعتقدوه فى قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) وانما قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله ولم يقولوا لكونهم آلهة (لعلمهم بان تلك الصورة حجارة) لا تستحق العبادة لذاتها بل انما تستحق العبادة لكونها مقربة الى الله (ولذلك) اى ولاجل علمهم بان تلك الصورة حجارة لا تستحق العبادة والالوهية (قامت الحجة عليهم بقوله قل سموهم فما يسمونهم الا بما يعلمون ان تلك الاسماء لهم) من الحجر والشجر والكوكب (حقيقة) فظهر ان تسميتهم آلهة لهم مجاز عندهم والمقصود ان الرسول ما دعاهم الى المجهول المطلق عندهم بل دعاهم الى عبادة ما علموا من الحق فانهم علموا ان الله واحد حقيقى واعتقدوه لكنه لما غاب وبعد عن مشاهدتهم لا يعبدون ولا ينقادون اليه

لاستحالتهم عبادة الغائب عن المشاهدة ولو قرب مع مشاهدتهم لعبدوه لذلك قالوا ليقربونا فلايمكن العبادة بدون القرب والمشاهدة عندهم فكانهم قالوا في التحقيق مانعبد الها لم نره ولم ينكروا بان الله واحد وانما انكارهم في عبادة الاله الواحد المعروف الغير المشهود لهم فجاء الرسول بما يزيل به انكارهم من ان الاله المعروف الغير المشهود يجب له العبادة وقرر ما في علمهم واعتقادهم من ان الاله واحد (واما العارفون بالامر على ماهو عليه) وهم الذين علموا ان الحق واحد ظاهر في مجالي متعددة (فيظهرون بصورة الانكار لماعبد من الصور) مع علمهم بان الصور كلها مجالي الهي عبد فيها الحق (لان مرتبتهم في العلم تعطيهم ان يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم الذي به) اي الايمان الذي بسببه (سموا مؤمنين فهم عباد الوقت) اي يعبدون الله بمقتضى الوقت فالوقت يحكم على ظهورهم بصورة الانكار لماعبد من الصور قوله (مع علمهم) يتصل الى قوله فيظهرون العارفون بصور الانكار مع علمهم (بانهم) اي بان عبدة الاصنام (ماعبدوا من تلك الصورة اعيانها) المسماة باسماء المحدثات (وانما عبدوا الله فيها) اي في اعيان الاصنام (بحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم) اي من صور اصنامهم فعبادتهم للاصنام ليست الا ما كان عليه الامر فانكار العارفين ليس عن جهل بحقيقة الامر بل مرتبتهم في العلم تعطيهم ذلك وقوله بحكم يتعلق بقوله عبدوا الله (وجهله) اي جهل بما علم العارفون من أن عبدة الاصنام ماعبدوا اعيانها (المنكر الذي لاعلم له بما تجلى) الله لعباده في صور الاكوان (وستره) اي ستر تجلي الحق في الصور الكونية والعبادة فيها (العارف المكمل من نبي ورسول ووارث عنهم) فانكارهم ستر الانكار على الحقيقة (فامرهم) اي امر العارف عبدة الاصنام (بالانتزاح) اي بالاجتناب (عن) عبادة (تلك الصور لما انتزح عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا في محبة الله اياهم الثابتة بقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فدعا) الرسول عابد الاصنام (الى) عبادة (اله يصمد) على صيغة المجهول اي يحتاج (اليه) كل شئ في وجوده وجميع احواله ولايحتاج

(هو)

هو الى غيره (ويعلم) مبنى للمفعول (من حيث الجملة) اى من حيث الاجمال اى يعلم كل شئ اجمالا ان لهم آلهاً وهذا العلم بديهى لذلك لاينكر أحد وجود الحق وانما الاختلاف فى التعيين فبعضهم عين الاصنام وبعضهم الكوكب وبعضهم النار وغير ذلك (ولا يشهد ذاته كما قال تعالى لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار) قوله (للطفه وسريانه فى اعيان الاشياء) تعليل لقوله لاتدركه ولقوله وهو يدرك (فلا تدركه الابصار كما انها) اى كما ان الابصار (لاتدرك) قوله (ارواحها) مفعول لاتدرك الضمير راجع الى الابصار (المدبرة) منصوب صفة ارواحها (اشباحها) منصوب بالمدبرة (وصورها) عطف على اشباحها (الظاهرة) صفة لصورها فاذا كان كذلك (فهو) اى الحق (اللطيف الخبير والخبرة ذوق) كما ذكر (والذوق تجلى والتجلى) لايكون الا (فى الصور فلا بد) لظهور التجلى (منها) اى من الصور (ولابد) لظهور الصور (منه) اى من التجلى اذ لايكون الصور ايضاً بدون التجلى (فلا بد أن يعبده من رآه) .قوله (بهواه) متعلق بقوله ان يعبده (ان فهمت) ماذكرناه لك (وعلى الله قصد السبيل) اى بيان الطريق الموصلة اليه

فص حكمة علوية فى كلمة موسوية

اورد الحكمة العلوية فى كلمة موسى عليه السلام فان علو موسى عليه السلام يقتضى من هو علا عليه باعتبار ابطال دعوى علوية من هو علا عليه وانه قال تعالى فى حقه (لاتخف انك انت الاعلى)فكان موسى عليه السلام علا على من ادّعى العلوية الربوبية بقوله انا ربكم الاعلى فابطل دعويه الكاذبة وسحره (حكمة قتل الابناء من اجل موسى) عليه السلام (ليعود اليه) اى الى موسى عليه السلام (بالامداد حياة كل من قتل من اجله) اى يمددن موسى عليه السلام فى هلاك فرعون ويعينونه فيه فكان موسى اعلى على فرعون بالامداد من ارواحهم وانما يعود اليه بالامداد (لانه قتل على انه موسى وما ثمه) اى وما فى قتل الابناء من اجل موسى (جهل) لعلمه بان من الكائن قد يدفع بمباشرة

الاسباب اذليس بلا حكمة يعنى ماقتل الابناء من اجل موسى عن جهل بل انما قتل من اجله عن علم وحكمة وهى العود اليه بالامداد ولو لم يقتل من اجل موسى لايعود اليه بالامداد فقدكان فى علمه تعالى ان موسى لايعلو على فرعون الا بالامداد ممن قتل من اجله على يد فرعون وما فعل فرعون الا ماهو فى علم الله ويجوز أن يكون معناه وما ثمه جهل اى وما فى قتل الابناء على انه موسى عليه السلام جهل بل علم قتل كل واحد منهم على انه موسى بالنص الالهى اومعناه وماجهل فرعون ان قتل الابناء على انه موسى عليه السلام ليس بموسى فكان ذلك القتل عمداً وظلماً فوجب عليه القصاص فعلى كل حال (فلا بد ان تعود حياته على موسى اعنى حياة المقتول من اجله) وفيه معنى لطيف وهو انه لما قتل فرعون على انه موسى وجب عليه القصاص فوجب على موسى اداء من قتل من اجله فاجتمعوا مع موسى وطلبوا حقهم منه فكانهم قالوا ياموسى اناقد قتلنا من اجلك فكان لنا حقاً ثابتاً عليك فادّ الينا حقنا فقتل موسى فرعون اداءً لما هو عليه من حقهم فما كان قتل فرعون على الحقيقة الاقصاصاً (وهى) اى حياة المقتول (حياة طاهرة على الفطرة لم تدنسها الاغراض النفسية بل هى على فطرة بلى) فهى ارواح لطيفة مجردة عن تعلق الصور المادية وانوار لطيفة وكذلك روح موسى نور لطيف فناسب كل منهم لآخر كذلك اتحد كلهم كاتحاد نور القمر والشمس فى النهار فمثل هذه الارواح للطافتها قديتحد بعضها مع بعض ويمتاز اخرى كما يمتاز نور القمر عن نور الشمس بعد اتحاده معها فى النهار فاذا انقطع روح موسى عن تعلق الصورة الموسومة العنصرية افترقوا عنه وامتاز كل واحد منهم على الآخر كما امتاز قبل الاتحاد فانفرد كل واحد منهم كما انفرد قبل الاجتماع ورجع الى مقامهم الاصلى فانفرد روح موسى كما انفرد قبله فان لكل صورة روح خاص عندالله ممتاز عن روح الصورة الاخرى وبهذا المذكور قد انقطع وهم التناسخ من ظاهر كلامه (فكان موسى) اى فاذا اجتمع هذه الارواح

الطينة اللطيفة فى حياة موسى وكان موسى (مجموع) بالنصب خبر كان (حياة من قتـل على انه هو وكل ما كان مهيئا لذلك المقتول) قوله (مما) بيان لما (كان استعداد روحه) الضمير يرجع الى المقتول (له) راجع الى مافى قوله مما (كان فى موسى) اى ظهرت تلك الكمالات المهيأت للمقتول فى استعداد روحه فى صورة موسوية (وهذا) الامداد (اختصاص الهى لموسى لم يكن لاحد قبله) من الانبياء ولا يكون ايضا بعده فلا تجب اختصاص هذا الحكم بموسى دون غيره من الانبياء (فان حكم موسى) اى فان الاحكام الالهية المختصة لموسى (كثيرة) فان شأن موسى فى اختصاص الاحكام الالهية لا كشأن سائر الانبياء قبله (وانا ان شاء الله اسرد منها فى هذا الباب على قدر مابلغ به الامر الالهى فى خاطرى وكان هذا) الاختصاص المذكور (اول ماشوفهت) اى خوطبت (به) مشافهة (من هذا البـاب) اى من الفص الموسوى فاذا كان الامر فى حق موسى على ماذكرناه (فما ولد موسى الا وهو مجموع ارواح كثيرة) موجودة بوجود واحد بحيث لا امتياز بينها (جمع قوى فعالة) على صيغة المفعول بدل من قوله مجموع ارواح اى فما ولد موسى الا وهو جمع قوى فعالة ويجوز ان يكون مصدراً بمعنى المجموع وهو مايدل من مجموع على ماذكر اوصفة له اوخبر مبتدأ محذوف اى هو جمع قوى فعالة اومنصوب بنزع الخافض اى لجمع قوى فعـالة وانما قلنا جمع قوى فعالة (لان الصغير يفعل فى الكبير) لذلك يفعل موسى فى صغره لفرعون وغيره لانه مجموع ارواح الاطفال وهى قوى فعالة (الا ترى الطفل يفعل فى الكبير بالخاصية فينزل) من التنزيل (الكبير من رياسته اليه فيلاعبه الكبير) ولهذا صح هذه الملاعبة فى الشرع مع انه قال الشارع كل لعب حرام لان هذه الملاعبة ليست من فعل الكبير بل فعل الصغير فى الكبير يظهر من صورة الكبير يصدر منـه بلا اختيار وشعور ولا يؤخذ الفاعل بمثل هذا الفعل (ويزقزق) اى يتكلم الكبير بلسان الصغير (له) اى للصغير (ويظهر له بعقله) اى وينزل الكبير للصغير فى مرتبة عقل الصغير (فهو) اى الكبير (تحت

تسخيره وهو) اى الكبير (لايشعر) انه تحت تسخير الصغير (ثم بشغله) اي يجعل الطفل الكبير مشغولا (بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتأنيسه حتى لا يضيق صدره هذا كله من فعل الصغير بالكبير وذلك) اى فعل الصغير بالكبير (لقوة المقام فان الصغير حديث عهد بربه لانه حديث التكوين والكبير أبعد فمن كان من الله اقرب سخر من كان من الله ابعد كخواص الملك للقرب منه) اى لكونهم قريباً من الملك (يسخرون الا بعدين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبرز) اى يظهر (بنفسه للمطر اذا نزل ويكشف رأسه حتى يصيب منه ويقول انه حديث عهد بربه) وبروزه عم اليه تلقيه الى ماينزل عليه من ربه من العلوم والمعارف الالهية وكشف رأسه رفع التعينات المانعة لوصول الفيض الالهى (فانظر الى هذه المعرفة بالله من هذا النبي ماأجلاها وماأعلاها وماأوضحها فقد سخر المطر افضل البشر لقربه من ربه فكان) المطر (مثل الرسول) اى الملك وهو جبرئيل (الذى ينزل اليه) اى الى الرسول (بالوحي فدعاه بالحال بذاته) اى دعا المطر الرسول بذاته بلسان الحال كما دعا الملك بلسان الوحي (فبرز اليه) الى المطر النازل (ليصيب منه ما اتاه من ربه) من المعارف وحقائق العلوم الالهية كما برز للملك النازل ليصيب من الملك ما أتاه به من ربه من الوحي (فلولا ماحصل له) اى للرسول (منه) اى من المطر (الفائدة الالهية بما اصاب) الى الرسول (منه) اى من المطر (ما برز بنفسه اليه) فقوله بما اصاب يتعلق بقوله حصلت وفاعل اصاب يرجع الى ما وما فى قوله فلولا ماحصلت زائدة زيدت لتأكيد الفائدة الحاصلة من المطر (فهذه) اى ما ذكر من احوال النبي مع المطر (رسالة ماء جعل الله منه كل شئ حي فافهم واما حكمة القائه فى التابوت ورميه فى اليم) وهو المسمى بالنيل (فالتابوت) اشارة الى (ناسوته) وهو الجسم العنصرى الموسوى (واليم) اشارة الى (ماحصل له) اى لموسى (من العلم بوساطة هذا الجسم) قوله (مما) بيان للعلم (اعطته) اى اعطت ذلك العلم لموسى (القوة النظرية

(الفكرية)

الفكرية والقوى الحسية والخيالية) قوله (التى) صفة لقوى المذكورة كلها (لايكون شئ منها) اى من تلك القوى (ولا) يكون ايضا (من امثالها لهذه النفس الانسانية الابوجود هذا الجسم العنصرى) فالجسم العنصرى الانسانى اجل مخلوق الله تعالى. خلقه الله للانسان ليحصل كمالاته المودعة فى نشأته وبه عظم الله آدم فامر الملائكة بالسجود (فلما حصلت النفس فى هذا الجسم وامرت بالتصرف فيه وتدبيره جعل الله لها) اى للنفس الانسانية (هذه القوى آلات يتوصل بها الى ما اراده الله منها) اى من النفس (فى تدبير هذا التابوت الذى فيه سكينة الرب) اذ ربوبيته تعالى لاتزال تتحرك الى ان تصل الى هذا المربوب التام فسكن فيه الرب لحصول ماهو المقصود من الربوبية بهذا التابوت دون غيره (فرمى به) على صيغة المجهول اى رمى موسى بالتابوت او المعلوم اى رمى الحق موسى بالتابوت على يد امه (فى اليم ليحصل) اى ليكون موسى مستعليا (بهذه القوى) وهى القوى المذكورة للنفس بواسطة الجسم العنصرى (على فنون العلم) يعنى ان هذا الرمى اشارة الى النفس الانسانية القيت فى تابوت البدن ورميت به فى يم العلم لتكون بهذه القوى الحاصلة لها فى التابوت مستعلية على فنون العلم (فاعلمه)اى الحق موسى (بذلك) الرمى (انه) اى الشان (وان كان الروح المدبر له) اى للتابوت هو الجسم العنصرى (هو الملك) بفتح الميم وكسر اللام اذ الروح مالك التابوت وجاز بكسر الميم وسكون اللام فان الروح ملك الحق (فانه) اى فان الشان (لايدبره) اى لايدبر هذا التابوت (الابه) اى بسبب هذا التابوت (فاصحبه)اى فاصحب الله الروح (هذه القوى الكائنة فى هذا الناسوت الذى عبر) على البناء للمفعول من التعبير (عنه بالتابوت فى باب الاشارات) قوله (والحكم) على صيغة الجمع اى يقال فى اصطلاح اهل الاشارة للناسوت تابوتا فدبر الروح ملكه الذى هو الجسم العنصرى بملكه التى هى القوى الكائنة فى هذا الناسوت فدبر مالكه ملكه (كذلك تدبير الحق العالم فانه مادبره الابه) اى الحق مادبر العالم الا بالعالم (اوبصورته) وتفسير الصورة

سيأتي من بعد فاياما كان (فما دبره الابه) اي فما دبر الحق العالم الا بالعالم اذ صورة العالم من العالم لكنه ليس من عالم الناسوت فجعل مقابلاً تارة بقوله او بصورته ومتحدا بقوله فما دبره الابه (كتوقف الولد على ايجاد الوالد والمسببات على اسبابها والمشروطات على شروطها والمعلولات على عللها والمدلولات على ادلتها والمحققات) بفتح القافين (على حقائقها وكل ذلك من العالم وهو) اي توقف المذكور (تدبير الحق فيه) اي في العالم (فما دبره الابه واما قولنا او بصورته اعني صورة العالم فاعني به) اي بقوله صورة العالم (الاسماء الحسنى والصفات العليا) قوله (التي) صفة للاسماء والصفات (تسمى الحق بها) اي بالاسماء الحسنى (واتصف) الحق (بها) اي بالصفات العليا وانما فسر الصورة ههنا بالاسماء الحسنى والصفات العليا مع ان صورة العالم هي الاعيان الثابتة في العلم وهي مظاهر الاسماء الحسنى والصفات العليا نظر الى اتحادها بالذات فاذا دبر الحق العالم بالاسماء والصفات (فما وصل الينا من اسم تسمى به) الحق (الا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم فما دبر العالم ايضاً) كتدبيره بالعالم (الا بصورة العالم) فاجتمع في كل فرد فرد من العالم الناسوت تدبيران من وجهين تدبير بصورته وهي الاسماء الحسنى وحينئذ ليست الاسماء الحسنى والصفات العليا والاعيان الثابتة في العلم من العالم بل هي صورة العالم فصورة العالم ليست من العالم بالنسبة الى ذي الصورة واما بالنسبة الى ذات الحق المدبرة لها فهي من العالم فذات الحق مدبرة لها فالمراد ههنا بالعالم ماعدا الاسماء الحسنى اذ الكلام في عالم الناسوت وهو التابوت والعالم الجسماني وعالم الملك لا في عالم اللاهوت وهو عالم الاسماء والارواح فتدبير الحق في مثل هذا العالم عالم الاسماء لا يكون الا بذاته لا بواسطة امر آخر بخلاف عالم الناسوت فلابد من تدبير الحق فيها من واسطة وتدبير العالم بالعالم مثله فالحرف الفاصلة بمعنى الواصلة (ولذلك) اي ولاجل ان الحق مادبر العالم الا بصورة العالم (قال في خلق آدم الذي هو البرنامج) اي الانموذج (الجامع لنعوت الحضرة الالهية التي هي الذات والصفات

(والافعال)

والافعال قوله أن الله خلق آدم على صورته) مقول قال (وليست صورته)
اى صورة الحق (سوى) تلك (الحضرة الالٓهية فاوجد فى هذا المختصر
الشريف الذى هو الانسان الكامل جميع الاسماء الالٓهية و) جميع (حقائق ماخرج)
هو (عنه) اى عن هذا المختصر (فى العالم الكبير المنفصل) وانما قال حقائق ماخرج
عنه اذ ما يوجد فى المختصر جميع مافى العالم الكبير بصورها وتشخصاتها وتعيناتها
بل ما يوجد ما فى العالم الكبير الا بحقائقها وهى الامور الكلية التى تحتها افراد
شخصية فلا يوجد فى الانسان الكامل الاشخاص الجزئية الموجودة فى العالم الكبير
بل توجد حقائق تلك الاشخاص فيه (وجعله روحا للعالم) الكبير المنفصل
(فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة) التى خلق الله الانسان الكامل
عليها فالمراد بآدم فى قوله خلق الله آدم على صورته هو آدم الحقيقى
الذى يسمى الانسان الكامل والروح المحمدى وهو قوله اول ما خلق الله
روحى وهو عالم اللاهوت لا آدم الصورى العنصرى وهو جزء من عالم
الكبير عالم الملك مسخر لهذا الروح الكلى وهو صورة العالم الكبير وروحه
فدبر الحق الانسان الكامل بذاته ودبر العالم بالانسان الكامل (فكما انه
ليس شئ من العالم الا وهو يسبح الله بحمده كذلك ليس شئ فى العالم الا وهو
مسخر لهذا الانسان لما تعطيه حقيقة صورته) اى تقتضى حقيقة الانسان
الكامل وهو صورة العالم ان يكون العالم كله مسخراً له (فقال وسخر لكم
ما فى السموات وما فى الارض جميعاً منه وكل ما فى العالم تحت تسخير الانسان علم
ذلك) اى علم كون كل ما فى العالم تحت تسخير الانسان (من علمه) اى من
علم الانسان (وهو) اى العالم بذلك (الانسان الكامل) اذ علمه عن كشف
الٓهى وتجلى جمعى (وجهل ذلك) التسخير (من جهله) اى من جهل
الانسان (وهو) اى الجاهل بذلك (الانسان الحيوان فكانت صورة القاء
موسى فى التابوت والقاء التابوت فى اليم صورة هلاك فى الظاهر وفى الباطن
كانت نجاة له من القتل) فدبر الحق حياة موسى فى صورة الهلاك (فحى) موسى

بالسيم من موت القتل (كما تحيى النفوس بالعلم عن موت الجهل كما قال اومن كان ميتاً يعنى بالجهل فاحييناه يعنى بالعلم وجعلنا له نوراً يمشى به فى النـاس وهو) اى النور (الهدى كمن مثله فى الظلمات وهى) اى الظلمات (الظلال ليس بخارج منها اى لايهتدى ابداً فان الامر فى نفسه لاغاية له يوقف عندها فالهدى هو أن يهتدى الانسان الى الحيرة فيعلم) الانسان (ان الامر حيرة) فالظلال ههنا مايقابل الحيرة الحـاصلة من العلم اذهو تفسير للظلمات وهو الجهل وهو لايهتدى الانسان به الى الحيرة فلا يعلم ان الامر حيره (والحيرة قلق) نـاشى فتحات (وحركة) عطف تفسير للقلق (والحركة حياة فلا سكون فلاموت) ابداً لمن كان حياً بحياة العلم (ووجود) عطف على حياة اى الحركة وجود (فلاعدم) فظهر بذلك ان العلم حياة ووجود والجهل موت وعدم (وكذلك فى الماء الذى به حياة الارض) اى كما ان حياة الانسـان بالعلم كذلك حياة الارض بالماء (وحركتها) اى حركة الارض (قوله فاهتزت) وهو قوله وترى الارض هامدة اى ميتة سـاكنة فاذا انزلنـا عليها الماء اهتزت اى تحركت والحركة حياة فكانت الارض الميتة حيا بالماء كان النفوس الميتة حيـا بالعلم وربت اى ازدادت (وحملها قوله وربت وولادتها قوله وانبتت من كل زوج بهيج اى انها) اى الارض (ماولدت الا من يشبهها اى طبيعيا ...ها) كان ارض بدن الانسان ماولدت الامثلها (فكانت الزوجية التى هى الشـ...ية لها) اى للارض (بما تولد منها وظهر عنها كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتعداد الاسماء انه كذا وكذا بما) اى بسبب ما (ظهر عنه) اى عن الحق (من العالم الذى يطالب بنشأته حقائق الاسمـاء الالهية) ليظهر عن الحق سبب اتصافه بها (فثنيت به) على صيغة المجهول من باب التفعيل اى شفعت بسبب العالم (وبخالقه) بالقاف اى وبسبب خالق العالم اذا الحق لايوجد العالم الا من حيث اتصافه بحقائق الاسماء الالهية وهى الحياة والعلم والقدرة فثنيت بهذا المجموع اى العالم وحقائق الاسماء وبالفاء اى ثنيت بالعالم

(وبالاسماء)

وبالاسماء اذ الاسماء والعالم حضرتان متقابلتان بالربوبية والمربوبية فالمعنى واحد بل الفاء اقرب الى الفهم وانسب بالمقام لان الاسماء الحسنى ماذكرت فى هذا المقام الامقابلا ومخالفا للعالم فهى خلاف العالم وصورته وروحه المدبرة له قال الشارح القيصرى وصحف بعض الشارحين قوله بخالقه وقرأ بخالفه من الخلاف وهو خطأتم كلامه فانظر بنظر الانصاف هل هو محل تخطئة ام لا (احدية الكثرة) مفعول قام مقام فاعل ثنيت (وقد كان) والحال ان الحق (احدى العين من حيث ذاته) غنى عن العالمين واحدية الكثرة نشأ بما ظهر عنه من العالم (كالجوهر الهيولانى احدى العين من حيث ذاته كثير من حيث الصور الظاهرة فيه) اى فى الجوهر (الذى هو) اى الجوهر (حامل لها بذاته) بين اولا ان الحق احدى العين من حيث ذاته وكثير بالاسماء والعالم وشبه بالجوهر الهيولانى ثم عكس التشبه اهتماما فى بيان هذه المسئلة التى هى اصل المسائل الآلهية فقال (كذلك) اى كالجوهر الهيولانى (الحق) احدى العين من حيث ذاته كثير (بما ظهر منه من صور التجلى وكان) الحق (مجلى صورة العالم مع احديته المعقولة) كالمرآة الواحدة التى كانت مجلى للصور الكثيرة مع احديتها (فانظر ما احسن هذا التعليم الآلهى الذى خص الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده) وانما كان هذا التعليم آلهيا اذ كل ماذكر من التعليم هو التحقيق الذى علمه الله فى كلامه المجيد (ولما وجده آل فرعون فى اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى و*المو* هو الماء بالقبطية و*سى* هو الشجر فسماه بما وجده عنده فان التابوت وقف عند الشجرة فى اليم فأراد قتله فقالت امرأته) آسية وكانت (منطقة بالنطق الآلهى) اى هى التى انطقها الله من غير اختيار (فيما قالت لفرعون) وانما قالت منطقة بالنطق الآلهى (اذ كان الله خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها حيث شهد لها ولمريم بنت عمران) قوله (بالكمال) يتعلق بقوله شهد اى شهد بالكمال (الذى هو للذكران) وهذا معنى حديث النبى عليه السلام كملت من النساء اربع مريم بنت عمران وآسية

امرأة فرعون وخديجة وفاطمة فشهد رسول الله عليه السلام فى حقهن بالكمال الذى هو للرجال فجعل رسول الله عم آسية من زمرة الرجال فكانت منطقة بالنطق الالهى اى تخبر عن الكمال الذى يحصل لها ولفرعون بموسى فكلاهما صدق واقع (فيما قالت لفرعون فى حق موسى انه قرة عين لى ولك) فلما قالت كذلك (فبه) اى فبموسى (قرة عينها) اى عين آسيه (بالكمال الذى حصل لها) اى اعطاها الله ذلك بسبب موسى (كما قلنا) من ان الرسول عليه السلام شهد لها بالكمال الذى هو للذكران فكان قرة عين لها بهذا الكمال المشهود به (فكان) موسى (قرة عين لفرعون بالايمان الذى اعطاه الله عند الغرق) والمراد بذلك الكلام اتيان الشاهدة العادلة لايمان فرعون من النساء الصادقة المكرمة عند الله متزكياً بقول الرسول حيث قال عليه السلام عنها حيث شهد لها (فقبضه الله) على تقدير ثبوت ماذكر من الدليل (طاهراً) اى حال كونه طاهراً (مطهراً) من حيث البدن والروح (ليس فيه) اى بحيث لايوجد فيه عند الانتقال (شئ من الخبث) وهو الشرك وانما قلنا قبضه على الطهارة (لانه) اى لان الشان (قبضه الله عند ايمانه) وهو قوله آمنت بالذى آمنت به بنوا اسرائيل فطهر جسده وروحه بالايمان ثم قبض فكان قبض الروح واقعا بعد الايمان (وقبل ان يكتسب شيئا من الآثام والاسلام يجب) اى يسقط ويمحو (ماقبله) من حقوق الله ومقتضى مثل هذا الايمان ان يجعل صحيحا معتداً به اى لم يعارضه الدليل اولم يرد المنع على دليله فسنذكره ان شاء الله مافيه من المنع والمعارضة فقوله وكانت منطقة بالنطق الالهى دليل وقوله لانه قبضه دليل وقوله (وجعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء حتى لاييأس احد من رحمة الله) دليل وقوله (فانه لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون فلوكان فرعون ممن ييأس) من رحمة الله (مابادر الى الايمان) دليل وقوله من بعد وقرينة الحال تعطى انه ماكان على يقين بالانتقال دليل ونتيجة الدلائل المذكورة قوله (فكان موسى كما قالت

(امرأة)

امرأة فرعون فيه) اى فى حق موسى (انه قرة عين لى ولك عسى ان ينفعنا وكذلك وقع فان الله نفعهما به عليه السلام) اى بموسى (وان كانا ماشعرا بانه هو النبي الذى يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آله) وليس كل واحد منها دليلا قطعيا على مقبولية ايمان فرعون وصحته عند المص لورود المنع على كل منها لا مجموعها دليلا عنده ايضا على صحة ايمانه لتعارض الاجماع * اما الاول فلان قوله وكانت منطقة بالنطق الالهى انه قرة عين لى ولك عسى ان ينفعنا احتمل ان يكون من قبيل قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم فكان هذا القول من الكاملة نجاة لموسى عليه السلام عن القتل عن يد فرعون سواء كان موسى قرة عين لفرعون بالايمان ام لا فكان سببا لحياة موسى فلا يلزم الكذب على تقدير عدم صحة الايمان لصدور هذا الكلام عن حكمة وهى النجاة عن القتل فوقع كما قالت مع انها لا تقول هذا القول الا على مراد فرعون مما فى قلبه من تشوق الولد فان الصبيان قرة عين للابوين فكان موسى قرة عين لفرعون فى زمان صباوته فصدقت فى قولها عسى ان ينفعنا من غير احتياج الى صحة الايمان * واما الثانى فلان قوله لانه قبضه عند ايمانه نص فى وجود الايمان ولا يلزم منه الدلالة على صحة الايمان اى على منفعته لجواز ثبوت الايمان ولا منفعة لعدم وقوعه فى وقته اذ الايمان هو التصديق بما جاء به من عند الله والمقبولية خارجة عن ماهية التصديق لازمة له بحسب الوقت كقوله يوم لا ينفع نفسا ايمانها * واما الثالث فلان قوله وجعله آية على عنايته سبحانه وتعالى بمن شاء ممنوع لكثرة الدلالة على عنايته سبحانه فى الاخبارات الالهية فلا احتياج الى الدليل على عنايته بمن شاء الى صحة ايمانه * واما الرابع فلان قوله فلو كان فرعون ممن ييأس من رحمة الله ما بادر الى الايمان يحتمل ان يكون فرعون بادر الى الايمان ولم يكن مأيوساً عن رحمة الله بل راجيا رحمته من الله وبادر الى الايمان وكان كافراً لعدم وقوع رجاء الرحمة فى وقته كما آمن الناس كلهم عند طلوع الشمس من مغربها وذلك الايمان لا يكون الا عن رجاء فانهم لا ييأسون ويبادرون الى الايمان لكنهم كافرون لعدم وقوع

مطلب فى حق فرعون

رجائهم وايمانهم فى وقته فكان ايمان فرعون ضروريا خارجا عن الاختيار لانكشاف ماجاءت به الاخبارات الالهية من الوعد والوعيد * واما الخامس فلان قوله وقرينة الحال تعطى انه ما كان على يقين بالانتقال لانه عاين المؤمنين يمشون فى الطريق فانه يجوز أن يكون ايمانه فى تلك الساعة للنجاة عن الهلاك واسر فى نفسه بعدها دعوة الربوبية فعلم الله منه ذلك فلم يقبل ايمانه وسبب ذلك ان فرعون حيث رأى السحرة لما آمنوا نجوا عن الهلاك فزعم ان مجرد الاقرار باللسان سبب النجاة عن الهلاك ففعل فعلا لم ينفع له فى الدنيا والآخرة فقد ظهر لك ان قوله فقبضه الله طاهراً مطهرا لايثبت عنده الا على تقدير ثبوت الادلة المذكورة فى اثباته فلم يكن هذه الادلة عنده نصوصاً فى ايمانه كما لم يكن الادلة الدالة على شقائه فى الآخرة عند اهل الظاهر نصوصاً عنده لان قوله تعالى (آلان وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين) يحتمل ان يكون عتاباً لفرعون لارادا للايمان فلا ينافى قبول الايمان وكذا سائر الآيات الدالة على شقائه مثل هذه الآية فلما لم ينص المصنف بآية من القرآن الكريم وبحديث النبى فى سعادته وشقاوته فى الآخرة ذهب الى التوقف فى حق فرعون فقال والامر فيه الى الله واما حديث ابن عباس انه لما قال فرعون لااله الا الله اتاه جبرائيل فحاشا فاه التراب خشية ان تدركه الرحمة فنص فى منع الرحمة عقيب الايمان لاغير ولوكان له نص فى ذلك لوجب عليه الحكم بمقتضى النص فقال والامر فيه الى الايمان ولم يقل كذلك اشارة الى ورود المنع المذكور ولم يترجح احد الدليلين على الآخر عنده فتوقف فمن عرف مراتب الادلة لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام ولاتعرف ان التوقف فى مثل هذا المقام مثل هذا الكامل يخالف الاجماع وانما المخالف من ذهب الى صحة ايمانه حاشا من العقلاء فضلا عن هذا الكامل فان التوقف هو الوقوف مع النسبة الحكمية وهو نوع من التقليل الى الجماعة ودخول فيهم فى الجملة لانه الوقوف مع خلفهم لاخلافهم الذى هو صحة الايمان فلايكون خارجاً منقطعاً عنهم ولئن سلم التوقف ليس مذهب

الشيخ وانما مذهبه ماقاله فى الفتوحات المكية فرعون ونمرود مؤبدان فى النار والمراد فى هذا المقام اظهار الدلائل الموصلة الى التوقف التى لم يتفطن عليها علماء الرسوم ولايأتيها احد غيره من اهل الله فلايكون التوقف مذهباً للشيخ كيف وقدقال فى هذا الكتاب وفى بعض كتبه لابد لاهل الكشف ان يتبع اماماً من الائمة الاربعة فى الاعتقادات الدينية والعمليات الشرعية ولا شك ان شقاء فرعون من الاعتقادات الدينية والا لما كفر من قال بايمانه ولادلالة فى عبارات الكتاب على صحة ايمانه بل عبارته كلها تدل على جواز صحته بالنظر الى ظاهر القرآن من غير نظر الى الاجماع لتوقفه فى آخر المسئلة فيما ذكرناه حصل التوفيق بينه وبين اهل الشرع عند اهل الانصاف فظهر لك ان ما يقوله الناس فى هذه المسئلة فى حق الشيخ افتراء منهم عليه ولعل غلط العامة ينشأ من كلام الشارحين الذى لم يصلوا بروحانية الشيخ وبنوا كلامه على خلاف مراده لعدم مناسباتهم بالمجردات وموضع غلطهم قوله فى حق فرعون فقبضه الله طاهراً مطهراً قال داود القيصرى فى شرح هذا الكلام لما كان ايمان فرعون فى البحر حيث رأى طريقاً واضحاً عبر عليها بنوا اسرائيل قبل التغرغر وقبل ظهور احكام الآخرة له مما يشاهده الناس عند الغرغرة جعل ايمانه صحيحاً معتداً به فانه ايمان بالغيب تم كلامه وليس بصحيح لانه لوجعل ايمانه صحيحاً معتداً به لم يتوقف فى آخر كلامه اصلا فقد توقف وجعل الاجماع دليلا على توقفه فقال هذا هو الظاهر الذى ورد به القرآن ولم يقل نص ثم نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله لما استقر فى نفوس عامة الخلق من شقائه فتبين آخر الكلام ما هو المراد من قوله فقبضه الله طاهراً مطهراً وهو الجواز لا الصحة اى فجاز أن يقبضه الله طاهراً مطهراً وقد ثبت فى علم الاصول ان الكلام يتوقف على آخره ان كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء والشيخ قد حرر كلامه فى مسئلة فرعون على هذه القاعدة وان كان منفصلاً فى الظاهر لكنه متصل فى المعنى لان الكلام فى مسئلة واحدة وهى مسئلة فرعون مع انه جاز عند البعض منفصلا فالحكم والاعتبار للآخر

مطلب ما قاله الشيخ فى الفتوحات المكية فرعون ونمرود مؤبدان فى النار

دون الاول فكل ماذكر من الادلة فى حق ايمان فرعون مجمل يحتمل البيان فقوله ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله بيان المجمل وهو بيان تفسير فيصح موصولاً ومفصولاً وماعلم هذا الشارح مراد المص فغلط ومن غلطه غلط بعض النـاس حتى اكثر الصوفيه فى زماننا فشـاع هذا المعنى فيما بينهم فاشتهر فزعموا ان الشيخ قد ذهب الى ان فرعون من اهل الاسلام وهو برئ من زعمهم هذا والمقصود أن الله قد تجلى لاهل الله برحمته فانكشف لهم جواز الرحمة فى حق فرعون من وجوه الآيات واشـاراتها التى لا تنكشف للعلماء وسيتم الكلام فى المسئلة فى آخر الفص ان شاء الله * فان قيل فما الحكمة فى انكشاف هذا المعنى فى حق فرعون من الآيات لاهل الله وعدم انكشافه لاهل الظاهر قلنـا اما عدم الانكشـاف فلانه لما كان رجاء العوام غالباً على خوفهم لبعدهم عن الحق باحتجابهم بالصفات النفسانية وكان العلماء رئيسهم و مقتداهم جعل الله فى قلوبهم غيرة وجرأة حتى اجتمعوا وحكموا بحسب ورود ظـاهر القرآن على شقـائه فى الآخرة فلم ينكشف لهم هذا المعنى اللطيف من الآيات ليظهر هذه الحكمة المقصودة ظهودها فلو كشف الله لهم ما كشف لاهل الغنـاء لم يظهر منهم هذا الحكم بل يظهرون جواز الرحمة فيهلك الناس من الجهلاء بتخفيف الشرع المطهر فانهم اذا سمعوا من علمائهم الذين هم رئيسهم جواز رحمة الله بمثل هذا الكافر المدعى الربوبية كانوا مغرورين بكرمه ولطفه وو سعة رحمته فزال عن قلوبهم خوف عظمة الله وكبريائه وقهـاريته فاجترأوا على الله وارتكبوا المنهيـات فهلكوا فى بحار العصيـان كهلاك فرعون وقومه واما الانكشاف فلانه لما كان خوف هذه الطائفة غالبا على رجائهم لانهم اهل فناء واهل قرب وكان حالهم ان يروا انفسهم احقر الاشياء واذلهـا عند الله حتى يشاهدون عند غلبة الفناء ان الكفـار اعز واكرم منهم عند الله فلو لم يطلعهم الله باشارات القرآن الكريم فى حق فرعون لمالوا عن الاعتدال وهو بين الخوف والرجاء وخرجوا عن دائرة العقل بسبب ازدياد خوفهم و يبقوا حيارى سـاقطين عن العمـل او تصدعت قلوبهم من خشية الله لشهود

(استحقاقهم)

استحقاقهم بعذاب الله فاظهر الله لهم شمول رحمته باخبث الاشياء وهو المدعى الربوبية تسلية لهم وحفظا عن مثل هذه المهالك فكانت هذه الدلائل الرحمانية آية لاهل الفناء حتى لاييأس احد منهم من رحمة الله فهم بتلك الدلائل يرجون رحمة الله وبالدلائل القهارية يخافون عذاب الله فهم بين الخوف والرجاء بالآيات الواردة فى حق فرعون فانهم اذا نظروا الى الاجماع خافوا عقاب الله واذا نظروا الى اشارات الآيات يرجون رحمة الله فهم صاحب الدليلين لانهم جامعون بين الشريعة والحقيقة وتلك الدلائل القهارية والانتقامية وهى الاجماع وظاهر القرآن آية لاهل الوجود حتى لايجترأ احد منهم على المعاصى فهم بذلك يخافون عذاب الله فقط حيث قهره الله ومن تابعه فى الدنيا بالهلاك وفى الآخرة بالعذاب الابدى ولا رجاء لهم فى حق فرعون لعدم اطلاعهم بالحقائق القرآنية فهم صاحب دليل واحد واما حكمة ظهور هذه المعانى من لسانهم فهى ابتلاء من الله للراسخين فى العلم من علماء الظاهر حتى علموا ان الله عباداً لم يصلوا درجتهم فى رتب العلم ويلقوا انفسهم فى مدرجة العجز ويضمحل علمهم فى علم ذلك العبد فمثل هذا الكلام من كراماتهم القولية وتشابهاتهم يصدر منهم بامر الله تعالى ومن لم يعلم محكمات اقوالهم اولم يردّها الى المحكمات فقد اخطأ باتباعه بالمشابهات فضل واضل وانكر وظن السوء لجهله سيئهاعليه فبعد صدور مثل هذا الكلام منهم وقع الخلاف بين الناس فمنهم من علم مرادهم من كلامهم وعلم مرتبتهم فى العلم لسلامة عقلهم وقوة مناسبتهم الروحانية بينهما ومنهم من فوّض امرهم الى الله تعظيما لهذه الطائفة واتصافا من انفسهم ومنهم من انكر لعدم المناسبة والكل مصيب ومأجور الا من اتبع المتشابهات وعمل بهافانه ضال مضل اعوذ بالله من الاتباع بالمشابهات والعمل بها والله اعلم بحقيقة الحال * ثم رجع الى احوال موسى عليه السلام فقال (ولما عصمه الله من فرعون اصبح فؤاد ام موسى فارغاً من الهم الذى كان قد اصابها ثم ان الله حرم عليه المراضع حتى اقبل على ثدى امه فارضعته ليكمل الله لها سرورها) اى سرور امه (به)

اى بالارضاع اوبموسى (كذلك علم الشرائع) من التعلم اى كما ان الله حرم على موسى المراضع وعلم ثدى امه من عنده كذلك علم الشرائع لموسى من لدنه وحرم عليه اتباع شريعة غيره اومن العلم اى نسبة علم الشرائع مع صاحبها كنسبة موسى مع لبن امه اومعناه كما ان الله حرم على موسى المراضع وعلمه طريق لبنه كذلك علم لكل نبي شريعته اى طريقة علمه الذى جاء منها وحرم على ذلك النبي شريعة غيره كما حرم على موسى ثدى غيرامه (كما قال لكل جعلنا منكم شرعة) اى طريقا ومنهاجا اى من تلك الطريقة جاء فكان هذا القول اشارة الى الاصل الذى منــه جاء) كل واحد منكم وغذاؤكم الروحانى والجسمانى من طريقتكم الخاصة التى هى الاصل كما ان موسى وغذاؤه جاء عن اصله وهى امه (فهو) اى الاصل (غذاؤه) اى غذاء الذى جاء منه (كما ان فرع الشجرة لايتغذى الا من اصله فما كان حراماً فى شرع يكون) عين ما كان (حلالاً فى شرع آخر) كما ان ما كان حراما لموسى من المراضع يكون حلالاً لآخر (يعنى فى الصورة اعنى قولى يكون حلالا) اى عينيته الحلال والحرام لايكون الا فى الصورة (وفى نفس الامر ماهو عين مامضى لان الامر خلق جديد ولاتكرار) فى نفس الامر فالخمر الحرام فى شرعنــا هو عين الخمر المباح فى شرع آخر فى الصورة واما فى نفس الامر فليس ما كان حراماً فى شرع يكون عين ما كان حلالاً فى شرع آخر (فلهذا) اى فلاجل كون الامر خلقا جديداً (نبهناك فكنى) الحق (عن هذا فى حق موسى) اشارة الى قوله فما كان حراماً والى قوله لكل جعلنا منكم اوالى قوله كذلك علم الشرائع (بتحريم المراضع فامه) اى ام الولد (على الحقيقة من ارضعته لامن ولدته فان ام الولادة حملته على جهة الامانة فتكون) من التكون (فيها) اى فى رحم الام (وتغذى بدم طمثها) وهو دم الحيض (من غير ارادة لها فى ذلك) التكون والتغذى (حتى لايكون عليه امتنان فانه) اى الشان (ماتغذى الا بما انه) اى الشان (لولم يتغذبه ولم يخرج عنها ذلك الدم لأهلكهــا وامرضها فللجنين المنة على امه بكونه تغذى بذلك الدم فوقاها

بنفســه من الضرر الذى كانت تجده لو امســك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها والمرضعة ليست كذلك فانها قصدت برضاعته وحياته وبقائه) وقد اشار بذلك ان الانبياء والمرشدين والمعلمين مرضعة العلم للناس قال الرسول انا اب الارواح وام الاشياء وهو ام ولادة وام مرضعة كما كان ام موسى (فجعل الله ذلك) الرضاع (لموسى فى ام ولادته فلم يكن لامرأة عليه فضل الا لام ولادته لتقر عينها ايضا) كما تقر عين امرأة فرعون اوكما تقر عينهـا بعصمة الله عن الهلاك من فرعون لكون فؤادها فارغا من الهم (بتربيتــه وتشــاهد انشاءه فى حجرهـا ولا تحزن ونجاه الله) اى ونجا الله روح موسى (من غم التابوت) اى موسى البدن (فخرق) موسى (ظلمة الطبيعة بما اعطاه الله من العلم الالهى وان لم يخرج عنها) اى عن الطبيعة بالكلية لكن نجى عن حجاب ظلمات الطبيعة (وفتنه فتونا اى اختبره فى مواطن كثيرة ليتحقق فى نفسه صبره على ما ابتلاه الله به فاول ما ابتلاه الله به قتله القبطى بما الهمه الله ووفقه له فى سره وان لم يعلم بذلك) التوفيق (ولكن لم يجد فى نفسه اكتراثاً) اى مبالاة (بقتله مع كونه ماتوقف) اى ماصبر (حتى يأتيه امر ربه بذلك) القتل وانما قتله بالهام الله وتوفيقه مع عدم العلم بذلك الالهام والتوفيق (لان النبى معصوم الباطن) عن الكبائر (من حيث لا يشعر حتى ينبأ اى يخبر بذلك) اى كونه معصوم الباطن (ولهذا) اى ولاجل عدم شعور موسى بكونه معصوم البــاطن (اراه الخضر قتل الغلام وانكر عليــه) اى انكر موسى على الخضر (قتله) حيث قال أقتلت نفساً زكية (ولم يتذكر) موسى بقتل الخضر الغلام (قتله القبطى) فاحتاج الى تنبيه آخر (فقال له الخضر مافعلته عن امرى ينبهه) اى ينبه الخضر موسى عليهما السلام بقوله ما فعلته عن امرى (على مرتبته) اى مرتبــة موسى (قبل ان ينبأ انه) اى الشــان (كان) موسى (معصوم الحركة فى نفس الامر وان لم يشعر) موسى (بذلك) اى كونه معصوم الحركة فعلم موسى بذلك

التنبيه ان قتله القبطى عن امر آلهى (وأراه ايضا خرق السفينة التى ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب جعل) الخضر (له) اى لموسى (ذلك) اى خرق السفينة (فى مقابلة التابوت له) اى لموسى (الذى كان فى اليم مطبقا عليه فظاهره هلاك وباطنه نجاة وانما فعلت به) اى بموسى (امه ذلك) الفعل وهو جعله فى التابوت والقاؤه فى اليم (خوفا من يد الغاصب فرعون) بدل من الغاصب (ان يذبحه صبراً) وهو ضرب عظيم من الذبح (وهى) اى ام موسى (تنظر اليه) خوفا من ان يذبحه فرعون على نظر امه فانه اشدّ ايلاماً من ان يذبحه على غيبتها قوله (مع الوحى) يتعلق بقوله انما فعلت (الذى الهمها الله من حيث لا تشعر) فعلم موسى بفعل الخضر بالسفينه ان ما فعلت امه به ليس عن امرها بل عن امر الله والهامه لها وان لم تشعر (فوجدت فى نفسها انها ترضعه) فوقعت كما وجدت فى نفسها (فاذا فعلت) ذلك الفعل بموسى (خافت عليه الفتنة) اى خافت على موسى ان يمسه الفتنة (فى اليم) وهو خوف غيبته فقوله خافت جزاء لاذا الذى للشرط وفعل الشرط محذوف لوجود قرينة وهى فعلت (لان فى المثل عين لا ترى قلب لا يفجع فلم يحصل عليه خوف مشاهدة عين ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر وغلب على ظنها ان الله ربما يردّه اليها لحسن ظنها به) اى بالله (فعاشت بهذا الظن فى نفسها والرجاء يقابل الخوف واليأس وقالت حين الهمت) اى حين الهمها الله فعل التابوت (لذلك) الرجاء وحسن الظن فقوله لذلك متعلق بقالت (لعل هذا هو الرسول الذى يهلك فرعون والقبط على يديه فعاشت وسرّت) من السرور (بهذا التوهم والظن بالنظر اليها وهو) اى ذلك التوهم (علم فى نفس الامر ثم انه لما وقع عليه الطلب خرج فاراً خوفاً فى الظاهر وكان فى المعنى حباً للنجاة) ففعل موسى بنفسه مثل ما فعلته امه به فمثل فرار موسى كمثل فعل التابوت من امه فى ان صورة كل منهما خوف ومعناها حب (فان الحركة ابداً انما هى حبية ويحجب) مبنى للمفعول (الناظر فيها) اى فى الحركة (باسباب أخر) كالخوف والغضب

(وغير)

وغيرذلك (وليست تلك الاسباب) المحجبة للناظر اسباباً لها على الحقيقة بل انما كان سببها حباً (وذلك) اى وبيانه اى ان الحركة لاتكون ابداً الاحبية (لان الاصل حركة العالم من العدم الذى كان) العالم (ساكناً فيه) اى العدم (الى الوجود) يتعلق بالحركة (ولذلك) الاصل (يقال ان الامر) اى الوجود (حركة عن سكون فكانت الحركة التى هى وجود العالم حركة الحب وقد نبه رسول الله عليه السلام على ذلك) الحب (بقوله كنت كنزاً لم اعرف فاحببت ان اعرف فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم فى عينه) اى فى وجوده الخارجى (وحركته) اى حركة العالم (من العدم الى الوجود حركة حب الموجد لذلك) العالم اى السبب لحركة العالم حب الله الموجد للعالم فكان الحق يحب حركة العالم من العدم الى الوجود ليكون مرآة لكمالاته الذاتية والاسمائية والصفاتية (ولان العالم ايضا يحب) فى حال عدمه (شهود نفسه وجوداً) خارجيا (كما شهدها ثبوتا) اى فى الاعيان الثابتة (فكانت) الحركة (بكل وجه حركته) اى حركة العالم (من العدم الثبوتى الى الوجود العينى حركة حب من جانب الحق وجانبه) اى جانب العالم وانما كانت الحركة حبية (فان الكمال محبوب لذاته) يقول الحركة حبية لانه وجود عينى والوجود كمال والكمال محبوب لذاته والحركة محبوبة لذاتها (وعلمه تعالى بنفسه من حيث هو غنى عن العالمين هو له) اى هذا العلم علمه تعالى لذاته بذاته مختص لله تعالى وهو تمام مرتبة العلم الازلى القديم (ومابقى الاتمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذى يكون من هذه الاعيان اعيان العالم اذا وجدت فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدث و) العلم (القديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين) اى تكمل مرتبة العلم بالعلم القديم الذى كان من ذاته تعالى من حيث غناه عن العالمين وهو الوجه القديم وتكمل بالعلم الحادث الذى يكون فى صور الاعيان الخارجية وهو الوجه الحادث (وكذلك) اى وكما تكمل مراتب العلم (تكمل مراتب الوجود فان الوجود منه ازلى وغير ازلى وهو الحادث فالازلى وجود الحق

لنفسه) وهو الوجود من حيث غناه عن العالمين (وغير الازلى وجود الحق بصور العالم الثابت) والمراد منه تعلق وجود الحق الى العالم فالحدوث وصف للتعلق لا للوجود فلا يلزم ان يكون وجوده تعالى محلا للحوادث الا ترى ان الوجود وصف للموجود والعدم وصف للوجود فلا يلزم منه ان يكون الموجود محلا للعدم (فيسمى حدوثا) وانما يسمى هذا الوجود وجود العالم حدوثا (لانه ظهر بعضه) اى بعض العالم (لبعضه وظهر) الحق (لنفسه بصور العالم فكمل الوجود فكانت حركة العالم حبية للكمال) وهو الوجود والعلم (فافهم الاتراه) اى الحق (كيف نفس عن الاسماء الالهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها فى عين يسمى العالم فكانت الراحة) اى راحة عباده واسمائه (محبوبة له) اى للحق فيحب ان يوصلها الى عباده (ولم يوصل اليها الا بالوجود الصورى الاعلى والاسفل) فلا يتوهم ان الحق يتصف بالراحة المعلومة انما هو يستدل ذلك على الله فان كانت الراحة وصفا له فلا بد من معنى لائق بحضرته كما ان حياتنا ... راحته غير راحتنا (فثبت ان الحركة كانت للحب فما ثمة حركة فى الكون) اى فما فى العالم حركة (الا وهى حبية) فقوله فى الكون بدل من قوله ثمة (فمن العلماء من يعلم ذلك) اى كون الحركة للحب وهى اهل الكشف (ومنهم من يحجبه السبب الاقرب لحكمه) اى لحكم السبب الاقرب (فى الحال واستيلائه على النفس) اى على نفس المحجوب فيجعلها محجوبة عن الاطلاع بالحب الذى (فكان الخوف لموسى عليه السلام مشهودا له بما وقع من قتله القبطى وتضمن الخوف حب النجاة من القتل ففر لما خاف وفى المعنى ففر لما احب النجاة من فرعون ... فكان سبب الفرار فى الظاهر الخوف وفى المعنى حب النجاة (فذكر ... (السبب الاقرب المشهود له) قوله (فى الوقت) متعلق بقوله فذكر ... موسى فى وقت ملاقاته مع فرعون وهو قوله ففررت منكم لما خفتكم (الذى) اى السبب الاقرب الذى (هو كصورة الجسم للبشر وحب النجاة مضمن فيه

تضمين الجسد للروح المدبرله والانبياء عليهم السلام لهم لسان الظاهر به) الباء يتعلق بقوله (يتكلمون) وانما يتكلمون بلسان الظاهر ولم يبينوا مافى الظاهر من المعنى (لعموم الخطاب واعتمادهم على فهم العالم السامع فلا تعتبر الرسل الا العامة لعلمهم بمرتبة اهل الفهم كما نبه رسول الله ع م على هذه الرتبة فى العطايا فقال انى لاعطى الرجل وغيره احب الى منه مخافة ان يكبه الله فى النار) روى سعد بن وقاص كان يقسم الغنيمة بين رهط فترك منهم رجلاً فقلت يارسول الله ما اعطيت فلاناً وهو مؤمن فقال الحديث فعلم الرسول ان ايمانه ضعيف فلو لم يعطه لاعرض عن الحق فارتد فكان من اهل النار فخاف لاجل ذلك واعطى فكان سببه الخوف لا الحب وعلم من هذا الرجل ان ايمانه كامل تام فلا يخاف عليه بترك العطاء فلم يعطه من الغنيمة مع انه احب اليه من الرجل الذى اعطى له فيظن المحجوب ان الاعطاء اثر الحب وتركه اثر البغض فنبه الرسول ع م ان الامر ليس كذلك (فاعتبر) الرسول الى (ضعف العقل والنظر الذى غلب عليه الطمع) ء له (والطبع) بتاء فحات وهو الدين وهو قوله تعالى طبع الله على قلوبهم (فكذا ما جاؤا به من العلوم جاؤا به و) الحال ان ما جاؤا به من العلوم (عليه خلعة ادنى الفهوم) اى بفهم هذه الخلعة وهى العبارات والالفاظ الدالة على ما جاؤا به من العلم من له ادنى فهم (ليقف) اى ليلبس (من لا غوص له عند الخلعة) اى عند صورة الخلعة (فيقول) من لا غوص له (ما احسن هذه الخلعة) فاعجبته صورة الخلعة فاحتجب بذلك ولم يعلم ما فى الخلعة (ويراها غاية الدرجة فيقول صاحب الفهم الدقيق الغائص فى درر الحكم بما استوجب) الباء فى بما استوجب تتعلق بقوله فيقول اى يقول بسبب الذى استجاب صاحب الفهم (هذا) المعطى له (هذه الخلعة) جاءت الينا (من الملك فينظر فى قدر الخلعة وصنفها من الثياب فيعلم منها) اى من الخلعة (قدر من خلعت) هذه الخلعة (عليه فيعثر على علم لم يحصل) ذلك العلم (لغيره ممن لا علم له بمثل هذا) وظهر بذلك التمثيل فضل اهل الفهوم على اهل الظاهر فى رتب العلم (ولما علمت الانبياء والرسل

والورثة ان فى العالم) بفتح اللام (وانهم من هو بهذه المثابة) فى العلم وهى مرتبة من له فهم دقيق (عمدوا فى) بيان ماجاؤا به من العلوم فى (العبارة الى اللسان الظاهر الذى يقع فيه اشتراك الخاص والعام فيفهم منه الخاص مافهم العامة منه) اى من هذا اللسان (وزيادة) قوله (مما) بيان للزيادة اى من الذى (صح له) اى للخاص (به) عائد الى الموصول (اسم) فاعل صح (انه خاص) اى يفهم الخاص ما يفهمه العامة فاشتركا فى هذه المرتبة فلم يتميز احدهما عن الآخر و يفهم الزيادة التى بسببها يصح اطلاق اسم الخاص عليه (فيتميز) الخاص (به) اى بسبب هذا الاسم او بسبب هذا الفهم او بسبب الزيادة باعتبار الفهم (على العامى فاكتفى المبلغون العلوم بهذا اللسان) لعموم نفعه فى حق اهل الكشف واهل الحجاب وهذه الزيادة الخاصة لاهل الكشف عين المشترك من وجه وغيره من وجه والمشترك فيه هو الشريعة والزيادة هى الحقيقة وهما متحدان بالذات لكونهما من معدن واحد ومتغايران بالاعتبار (فهذا حكمة قوله) اى قول موسى عليه السلام (ففررت منكم لماخفتكم ولم يقل ففررت منكم حبا فى السلامة والعافية) تبليغا للعلوم بلسان الظاهر على ما هو عادة المبلغين (فجاء الى مدين فوجد الجاريتين فسقى لهما من غير أجر ثم تولى الى الظل الالهى فقال رب انى لما انزلت الىّ من خير فقير فجعل عين عمله السقى) اى عمله هو السقى (عين الخير الذى انزله الله له ووصف نفسه بالفقر الى الله فى الخير الذى عنده) وهو العلوم الحكمية المتعلقة بالنبوة فالماء صورة العلم فسقيه عين افاضته العلوم عليهما فلا اجر لمثل هذا العمل فانه بامر الله فأجره على الله بل هو محتاج الى الله فى افاضته هذا الخير الى محله واهله (فأراه الخضر اقامة الجدار من غير أجر فعتبه على ذلك) اى عتب موسى عليه السلام الخضر ع م على اقامة الجدار من غير أجر (فذكره) من التذكير (بسقايته) اى ذكر الخضر موسى عليه السلام بسقاية موسى عليه السلام لجاريتين (من غير أجر وغير ذلك) من احوالهما (مما لم يذكر) فى كلام الله تعالى فاورد فى هذا الكتاب الاماذكر

فى كلام رب العزة وروى انه قد أخبره الخضر فى كشفه فقال اعددت لموسى ابن عمران الف مسـئلة مما جرى عليه من اوّل ما ولد الى زمان الاجتماع مما وفق الله اليه موسى من غير علم فلم يصبر موسى عليه السلام على ثلث مسائل منهما فاستخبر الشيخ هذه المسائل كلها عن الخضر فاخبره تفصيلا ولم يذكر الشيخ حفظا للادب (حتى تمنى رسول الله عليه السلام ان يسكت موسى عليه السلام ولا يعترض حتى يقص الله عليه) اى على رسول الله عليه السلام (من امرهما فيعلم) الرسول (بذلك) اى بما يقص الله عليه (ما وفق اليه موسى عليه السلام من غير علم منه) فنبه رسول الله عليه السلام بهذا التمنى ان امرهما لا ينحصر بما يقص الله عليه فى كلام المجيد مما وفق اليه موسى عليه السلام من غير علم وتذكيره الخضر بل كان كثير من الامور مما وفق اليه موسى عليه السلام من غير علم كما وفق الى هذه الامور الثلث من غير علم وانما كان موسى عليه السلام فى هذه الامور من غير علم منه (اذ لو كان) موسى عليه السلام فى تلك الامور (عن علم ما انكر مثل ذلك) اى مثل فعل نفسه (على الخضر الذى قد شهد الله له عند موسى عليه السلام وزكاه وعدله ومع هذا قد غفل موسى عليه السلام عن تزكية الله وعما شرطه) الخضر (عليه فى اتباعه) فكانت تلك الغفلة (رحمة لنا اذا نسينا امر الله) لا يؤخذنا بما نسينا فلم يكن موسى عليه السلام عالما بما علم الخضر (ولو كان موسى عليه السلام عالما بذلك) اى بما علم الخضر (لما قال له الخضر ما لم تحط به خبراً) اى انى على علم لم يحصل لك عن ذوق كما انت على علم لا اعلمه انا فانصف) الخضر فى حق موسى (واما حكمة فراقه فلان الرسول يقول الله فيه) اى فى حق الرسول (وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول) قوله (عند هذا القول) متعلق بقوله فوقف (وقد علم الخضر ان موسى عليه السلام رسول الله فأخذ يرقب ما يكون منه) اى ينتظر ما يصدر من موسى فى الاستقبال وهو السؤال (ليوفى الادب حقه مع الرسول) كما يقول الله فى حق الرسول (فقال له ان سألتك عن شئ بعدها

فلا تصاحبنى فنهاه عن صحبته) فوفى الادب حقه مع الرسول (فلما وقعت منه الثالثة قال هذا فراق بينى و بينك ولم يقل له موسى لاتفعل ولا طلب صحبته) فوقف عند نهيه (لعلمه بقدر الربوبية التى هو) اى موسى (فيها التى انطقته) اى انطقت تلك الربوبية الخضر (بالنهى عن ان يصحبه) وهو مرتبة النبوة (فسكت موسى فوقع الفراق فانظر الى كمال هذين الرجلين فى العلم وتوفية الأدب الآلهى حقه و) الى (انصاف الخضر فيما اعترف به عند موسى حيث قال له انا على علم علمنيه الله لاتعلمه انت وانت على علم علمك الله لا اعلمه انا فكان هذا الاعلام من الخضر لموسى دواء لما جرحه به) اى لما جعل الخضر موسى عليهما السلام مجروحا به و (فى قوله فكيف تصبر على مالم تحط به خبراً مع علمه بعلو مرتبته) اى مع كون الخضر عالماً بعلو مرتبة موسى (بالرسالة وليست تلك المرتبة) وهى الرسالة (للخضر) فان الخضر نبى لا رسول (وظهر ذلك) الانصاف (فى الأمة المحمدية) اى من نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فى حق امته (فى حديث ابار النخل فقال لاصحابه انتم اعلم بأمور دنياكم ولا شك ان العلم بالشئ خير من الجهل به ولهذا) اى ولاجل كون العلم بالشئ خيراً من الجهل به (مدح الله نفسه بانه بكل شئ عليم فقد اعترف عليه السلام لاصحابه بالعلم بانهم اعلم بمصالح الدنيا منه) اى من الرسول وانما كانوا اعلم بمصالح الدنيا من الرسول (لكونه) اى لكون الرسول (لا خبرة) اى لاعلم (له بذلك) الامر وهو تأبير النخل وامثاله (فانه) اى هذا العلم (علم ذوق وتجربة ولم يتفرغ) اى لم يشتغل (عليه السلام لعلم ذلك) الامر الدنيوى (بل كان شغله بالاهم فالاهم فقد نبهتك على ادب عظيم تنتفع به ان استعملت نفسك فيه وقوله فوهب لى ربى حكماً يريد الخلافة وجعلنى من المرسلين يريد الرسالة فما كل رسول خليفة فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية والرسول ليس كذلك انما عليه البلاغ لما ارسل به فان قاتل عليه وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول فكما انه ما كل نبى رسولا كذلك ما) كان (كل رسول خليفة اى ما اعطى الملك ولا التحكم فيه) اى فى الملك (واما حكمة سؤال

فرعون عن الماهية الا آلهية فلم يكن) ذلك السؤال من فرعون (عن جهل) فانه نعلم ان الماهية الا آلهية لايجاب عنها (وانما كان) هذا السؤال منه (عن اختبار حتى يرى) فرعون (جوابه) اى جواب موسى (مع دعواه الرسالة عن ربه وقد علم فرعون مرتبة المرسلين فى العلم بالله فيستدل) فرعون (بجوابه على صدق دعواه وسأل سؤال ايهام من اجل الحاضرين حتى يعرفهم) من التعريف (من حيث لايشعرون بما شعر هو فى نفسه فى سؤاله فاذا اجابه جواب العلماء بالامر اظهر فرعون ابقاء لمنصبه) ومفعول اظهر قوله (ان موسى عم) اى اظهر فرعون ان موسى (ما اجابه على سؤاله فتبين عند الحاضرين لقصور فهمهم ان فرعون اعلم من موسى عم ولهذا) اى ولاجل كون سؤال فرعون عن الماهية الا آلهية ليتبين عند الحاضرين ان فرعون اعلم من موسى (لما قال) موسى (له) اى لفرعون (فى الجواب) يتعلق بقوله (ماينبغى وهو) اى والحال ان هذا الجواب (فى الظاهر) يتعلق بقوله (غير جواب على ماسئل عنه) (و) الحال (قد علم فرعون) قبل السؤال (انه) اى الشان (لايجيبه) اى لايجيب موسى فرعون (الابذلك) الجواب (فقال لاصحابه) الحاضرين (ان رسولكم الذى ارسل اليكم) فى زعمكم (لمجنون اى مستور عنه علم ماسألته عنه اذ لايتصور) ماسئل عنه وهى الماهية الا آلهية (ان يعلم اصلا) فكلامه صادق فى المعنى وايهام فى الظاهر فضله على موسى فى رتبة العلم (فالسؤال) عن الماهية الا آلهية (صحيح) لذلك لم يرد موسى سؤال فرعون عنها والجواب ايضا صحيح بما اجاب به موسى لذلك صدقه فى المعنى بقوله لمجنون (فان السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب ولا بد أن يكون) المطلوب (على حقيقة فى نفسه واما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل وذلك) الحد المركب من الجنس والفصل (فى كل مايقع فيه الاشتراك ومن لاجنس له لايلزم ان لايكون على حقيقة فى نفسه) قوله (لايكون لغيره) صفة لقوله على حقيقة فى نفسه (فالسؤال) عن الماهية الا آلهية (صحيح على مذهب اهل الحق و) على (العلم الصحيح والعقل السليم

والجواب عنه لايكون الا بما اجاب به موسى وهنا سر كبير فانه اجاب بالفعل)
اى اجاب موسى بفعل الحق وهو السموات والارض (لمن سأل عن الحد الذاتى
فجعل الحد الذاتى عين اضافته الى ماظهر به من صور العالم او) عين (ماظهر فيه من
صور العالم فكانه قال له فى جواب قوله ومارب العالمين) قوله (قال) مقول لقوله
فكأنه قال (الذى تظهر فيه صور العالم من علو وهو السماء وسفل وهو الارض
ان كنتم موقنين او يظهر هو بها) اى اوكأنه قال فى الجواب الذى يظهر هو
بصور العالم من علو وسفل مقول القول (فلما قال فرعون لاصحابه انه مجنون
كما قلنا فى معنى كونه مجنونا زاد موسى فى البيان ليعلم فرعون مرتبته فى العلم الالهى
لعلمه) اى لكون موسى عالما (بان فرعون يعلم ذلك) اى يعلم معنى مازاد موسى
فى البيان فيعلم فرعون من هذا البيان مرتبة موسى فى العلم الالهى (فقال رب
المشرق والمغرب فجاء بما يظهر) وهو موضع ظهور الشمس (و يستتر)
وهو موضع استتار الشمس (وهو) اى الحق (الظاهر والباطن) اى جاء
موسى بهذا القول اشارة الى ان الحق هو الظاهر والباطن (ومابينهما وهو)
اى معنى قوله رب المشرق والمغرب ومابينهما معنى (قوله) وهو (بكل شئ
عليم ان كنتم تعقلون اى ان كنتم اصحاب تقييد) واشار الى العقل بالتقييد (فان العقل
التقييد) فاجاب جوابين (فالجواب الاول جواب الموقنين وهم اهل الكشف
والوجود) فقال لهم ان كنتم موقنين اى اهل كشف والوجود (فقد اجبتكم بما
تيقنتموه فى شهودكم ووجودكم فان لم تكونوا من هذا الصنف فقد اجبتكم فى الجواب
الثانى ان كنتم اهل عقل وتقييد وحصرتم الحق فيما تعطيه ادلة عقولكم فظهر
موسى بالوجهين ليعلم فرعون فضله وصدقه وعلم موسى ان فرعون علم) بلا
تأمل وتنبيه من جواب موسى (ذلك) اى فضله فى العلم بالله (او يعلم ذلك)
بعد مدة يسيرة ولا ثالث فى حق فرعون فى هذا المقام انما علم موسى ذلك من
فرعون (لكونه) اى لكون فرعون (سأل عن الماهية فعلم) موسى (ان سؤاله
ليس على اصطلاح القدماء فى السؤال بما) فانه لايسأل فى اصطلاح القدماء

بما عما ليس له اجزاء ذاتية فالله سبحانه تعالى عن الاجزاء فلا يسئل عنه بما (فلذلك) اى فلاجل علمه بذلك (اجاب فلو علم منه) اى فلو علم موسى من فرعون (غير ذلك لخطأه فى السؤال) فقال ان سؤالك خطأ لا يقع موقعه فعلم موسى من سؤال فرعون بان فرعون يعلم فضل موسى فى العلم بالله اذ ظهر فى الجواب بالوجهين فظهر لاجل هذا (فلما جعل موسى ع المسؤل عنه عين العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان والقوم لايشعرون) بما قصده فرعون من خطابه موسى (فقال له لئن اتخذت الهاً غيرى لأجعلنك من المسجونين والسين فى السجن من حروف الزوائد) فيدل على الستر والجن ايضاً الستر كذلك فسر بقوله (اى لأسترنك فانك اجبنى بما ايدتنى به ان اقول لك مثل هذا القول فان قلت لى) ياموسى (فقد جهلت يافرعون بوعيدك اياى والعين واحدة فكيف فرقت) وهو كلام فرعون يسئل عن جانب موسى (فيقول فرعون) فى جوابه لموسى (انما فرقت المراتب العين ماتفرقت العين ولا انقسمت فى ذاتها ومرتبتى الآن التحكم فيك ياموسى بالفعل وانا انت بالعين وغيرك بالرتبة فلما فهم ذلك موسى منه) اى فلما فهم موسى ذلك الحكم والتسلط من فرعون (اعطاه) اى اعطى موسى فرعون (حقه فى كونه يقول له) اى حال كون موسى قائلا لفرعون (لا تقدر على ذلك) التحكم يعنى ان قول موسى لفرعون لا تقدر على ذلك مجرد اعطاء لحق فرعون فى مقابلة قوله لموسى ومرتبتى الآن التحكم فيك ياموسى لاتكذيب له فى قوله هذا فان مرتبة فرعون لها التحكم على مرتبة موسى فى ذلك المجلس لذلك قيد التحكم بقوله الآن وبالفعل لعلمه بان مرتبة موسى اعلى منه فى غير هذا المجلس ولعلم موسى ان مرتبة فرعون لها التحكم عليه فى ذلك المجلس فكان فرعون صادقا فى قوله هذا وبين النص ما قاله بقوله (والرتبة) اى رتبة فرعون (تشهد له) اى لموسى (بالقدرة عليه) اى على موسى (واظهار الاثر فيه) اى واظهار اثر القدرة فى موسى وانما تشهد له الرتبة على ذلك (لان الحق) الظاهر (فى رتبة

فرعون) قوله (من الصورة الظاهرة) خبر أن (لها) خبر (التحكم) مبتدأ اى كان لهذه الرتبة الفرعونية التحكم (على الرتبة التى كان فيها ظهور موسى فى ذلك المجلس) فلما علم موسى بشهادة الرتبة ان له منصب التحكم على موسى فى ذلك المجلس اراد موسى اتيان مايدفع مضرة فرعون عن تعديه الى موسى فى ذلك المجلس (فقال له) حال كونه (يظهر له) اى لموسى (المانع من تعديه) اى من ان يتعدى فرعون موسى (عليه) يتعلق بقوله يظهر الضمير المجرور لفرعون اى يظهر على فرعون لموسى شئ يمنع فرعون عن التعدى الى موسى (اولو جئتك بشئ مبين) حتى يظهر به صدقى فيما قلت انا وكذبك فيما قلت انت وهو العصا وهذا القول يمنع فرعون من ان يتعدى موسى بالضرر فكأنه طلب الامان عن فرعون بذلك القول فى ذلك المجلس لعلمه ان مرتبة فرعون لها التحكم على مرتبته فى ذلك المجلس (فلم يسع) اى لم يقدر (فرعون) بعد هذا القول بشئ من التحكم على موسى فى ذلك المجلس (الا ان يقول له فأت به ان كنت من الصادقين)فى دعواه (حتى لا يظهر فرعون عند ضعفاء الرأى من قومه بعدم الانصاف وكانوا يرتابون فيه) اى يشكون فى ربوبية فرعون (وهى الطائفة التى استخفها فرعون فأطاعوه انهم كانوا قوماً فاسقين اى خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة) قوله (من) بيان لما فى عما (انكار ما ادّعاه فرعون باللسان الظاهر) قوله (فى العقل) يتعلق بقوله فى الظاهر ولم ينكروا هذا القوم مع ان العقول الصحيحة تعطى انكار ما ادّعاه من قوله انا ربكم الاعلى وهو لسان ظاهر معناه فى العقل فكانوا خارجين عما يحكم به العقل ولم يقفوا عند ما يعطيه العقل وانما كانوا خارجين عما يعطيه العقل (فان له) اى للعقل (حدّاً يقف عنده) اى يقف العقل عند ذلك الحد (اذا جاوزه صاحب الكشف واليقين ولهذا) اى ولاجل ان لكل واحد من العاقل وصاحب الكشف حدا يقف كل عند حده (جاء موسى فى الجواب بما يقبله الموقن والعاقل خاصة) فهم لا يقبلون حكم العقل ولا حكم الكشف فهم ليسوا

من الموقنين ولا من العاقلين بل هم بهائم فى صورة الاناسى (فالقى عصاه وهى صورة ما عصى به فرعون موسى فى ابائه عن اجابة دعوته فاذا هى ثعبان مبين اى حية ظاهرة فانقلبت المعصية التى هى السيئة طاعة اى حسنة كما قال يبدل الله سيئاتهم حسنات) روى ان فرعون آمن بالله وصدق بموسى بقلبه فأراد اظهاره فشاور لوزيره فمنعه فانقلاب العصا ايماء الى انقلاب كفر فرعون ايمانا واعادتها سيرتها الاولى اشارة الى ان فرعون عاد سيرته الاولى فانقلب ايمان فرعون كفرا كما انقلبت الحية عصاً فكأنه قال له الوزير لا تخف خذه سينقلب الى سيرته الاولى وهو فى مقابلة قوله تعالى لموسى سنعيدها سيرتها الاولى فكانت حقيقة السيئة باقية فى فرعون وانما الانقلاب فى صورة السيئة لذلك قال انقلبت ولم يقل محيت وفسر الانقلاب بقوله (يعنى فى الحكم) يريد ان حقيقة السيئة التى فى فرعون تظهر فى صورة الحسنة فيحكم عليها طاعة وحسنة كما ظهرت بصورة السيئة فيحكم عليها سيئة لا ان عين السيئة يصير حسنة او تمحوا حقيقة السيئة وتجئ بدلها حقيقة الحسنة فبقى الكفر فى فرعون الى ما شاء الله فالتبديل لا يكون الا فى الصورة والمقصود بيان الاحكام الواردة بينهما فى هذا المجلس لا اثبات ايمان فرعون مطلقا (فظهر الحكم ههنا) اى فى ذلك المقام حال كونه (عينا متميزة) قوله (فى جوهر واحد) يتعلق بقوله فظهر (فهى) اى تلك العين المتميزة (العصا وهى الحية) فالحية والعصا عينان متميزان يظهر كل منهما بحسب الوقت فى الجوهر الواحد الذى لا يدركه الحس بل لا بد للعقل ان يحكم ان ثمة جوهرا واحدا لا يقبل القسمة لذاته ويقبل الصور والاحكام (والثعبان الظاهر فالتقم) الثعبان (امثاله من الحيات من) جهة (كونها حية) والتقم (العصا من) جهة (كونها عصا فظهرت) اى غلبت (حجة موسى عليه السلام على حجج فرعون) قوله (فى صورة عصا وحيات وحبال) يتعلق بقوله حجج (فكانت للسحرة الحبال ولم يكن لموسى عليه السلام حبل والحبل التل الصغير اى مقاديرهم) اى مقادير السحرة (بالنسبة الى قدر موسى عليه السلام بمنزلة

الحبال من الحبال الشامخة فلما رأت السحرة ذلك) من موسى عليه السلام (علموا رتبة موسى عليه السلام فى العلم وان الذين رأوه ليس من مقدور البشر وان كان من مقدور البشر فلا يكون الا ممن له تميز فى العلم المحقق) بفتح القاف الاولى قوله (عن التخيل والايهام) متعلق بقوله تميز (فآمنوا) بسبب علمهم هذا (برب العالمين رب موسى وهرون اى الرب الذى يدعو اليه موسى وهرون عليهما السلام لعلمهم) اى لعلم السحرة (بان القوم يعلمون انه ما دعى) موسى عليه السلام الخلق (لفرعون) اى الى فرعون بل دعى الى رب العالمين (ولما كان فرعون فى منصب التحكم) قوله (صاحب الوقت) خبر كان (وانه) اى وان فرعون (الخليفة بالسيف وان جار) اى ظلم قوله (فى العرف الناموسى) يتعلق بقوله الخليفة اى يطلق الخلافة بالسيف على الامير الظالم فى الشرع كما قال رسول الله عليه السلام اطيعوا امراءكم وان جاروا اى ظلموا (لذلك) يتعلق بقوله (قال) وهو جواب لما (انا ربكم الاعلى اى وان كان الكل اربابا بنسبة ما فانا الاعلى منهم بما اعطيته فى الظاهر من التحكم فيكم ولما علمت السحرة صدقه فيما قاله) من قوله انا ربكم الاعلى (لم ينكروه واقروا بذلك فقالوا انما تقضى هذه الحياة الدنيا فاقض ما انت قاض فالدولة لك فصح قوله انا ربكم الاعلى) بمعنى صاحب الدولة ولما اتجه ان يقال كيف يصح ان يقال قوله انا ربكم الاعلى ورب الاعلى ليس الا وهو عين الحق اجاب بقوله (وان كان الرب الاعلى [illegible] الحق فالصورة) التى ظهرت الربوبية عنها (لفرعون) فصح قوله انا ربكم الاعلى [illegible] الصورة الفرعونية (فقطع) فرعون (الايدى) مفعول [illegible] (والا [illegible] حق) فان السلطنة الحقيقية لها لا له (فى صورة باطل) وهى الصورة [illegible] وانما وقع القطع والصلب من فرعون ([illegible]) كل من [illegible] (مراتب لاتنال الا بذلك الفعل) اما فرعون فانه لا يصل الى مقصوده [illegible] وهو اظهار التحكم والسلطنة الا بالقتل والصلب وكذلك لا يصل [illegible] الى مقصوده وهو جزاء القتل والصلب الابد وهو من نيل المراتب [illegible]

فانهم لاينالون درجة الشهادة فى الآخرة الا بالقتل فى يد فرعون (فان الاسباب) سواء كانت اسباباً للباطل اوللحق (لا سبيل الى تعطيلها فان الاعيان الثابتة) فى علم الله التى هى صور العالم (اقتضتها) لتنال الى مقاصدها فعلم الله منها وقضى عليها وقدّرها (فلا تظهر الاعيان فى الوجود الا بصورة ماهى عليه فى الثبوت اذ لاتبديل لكلمات الله تعالى) هذا باعتبار الكثرة واما باعتبار الوحدة فمعنى قوله فقطع اى قطع الحق الايدى والارجل وصلب بغير حق اى باقتضاء العين الثابتة فى صورة باطلة اى فى صورة خلقية فانية اذ كل زائل باطل عندهم وهو مقابل للحق الثابت الباقى وهو عين الثابتة فالحق يفعل القطع بمقتضى العين الثابتة بيد الفاعلة فى صورة فرعون وبيد القابلة فى صورة السحرة لنيل الحق مراتب الوجود التى لاتنال الا بذلك الفعل (وليست كلمات الله تعالى سوى اعيان الموجودات فينسب اليها القدم من حيث ثبوتها) ويقال من هذا الوجه انه حق ثابت دائم باق (وينسب اليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها كما تقول حدث اليوم عندنا انسان اوضيف ولايلزم من حدوثه انه ماكان له وجود قبل هذا الحدوث ولذلك) اى ولاجل ان ماله وجود وحدوث له ثبوت وقدم (قال تعالى فى كلامه العزيز اى فى اثباته مع قدم كلامه مايأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون ومايأتيهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين والرحمن لايأتى الا بالرحمة ومن اعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذى هوعدم الرحمة) * ولما فرغ عن ذكر الحكم الالهية التى كانت فى الآيات الواردة فى حق موسى عليه السلام وفرعون رجع الى اتمام الكلام فى حق فرعون فقال (واما قوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لمارأوا بأسنا سنة الله التى قدخلت فى عباده الاقوم يونس عليه السلام فلم يدل ذلك على انه لاينفعهم فى الآخرة بقوله فى الاستثناء الاقوم يونس عليه السلام فأراد الحق) بالآية (ان ذلك) الايمان وهو الايمان عند اليأس (لايرفع عنهم الاخذ فى الدنيا) عن القوم الذين هم غير قوم يونس عليه السلام كقوم عاد

وصالح وغير ذلك اذ كلهم آمنوا عند ظهور العذاب من ربهم لكن لم ينفعهم ايمانهم نجاة عن عذاب الخزى فى الحياة الدنيا فلا ينجيهم عن الهلاك فى الدنيا واما عدم منفعة ايمانهم فى الآخرة فلم يدل تلك الآية على ذلك فبقى على احتمال النفى فى الآخرة ولا يقطع هذا الاحتمال الا بالاجماع لان النصوص الواردة فى حقهم لاتدل الا على التعذيب والورود الى جهنم وهو لايدل على حرمانهم ابداً لكن الامة قد اتفقوا واحتجوا بهذه الدلالة على حرمانهم ابداً فلم ينفع ايمانهم فى الآخرة بالاجماع كما لم ينفعهم فى الدنيا فجعلوا عدم نفع ايمانهم فى الدنيا دليلا على عدم نفعه فى الآخرة فحكموا على شقاء الطائفة المستهلكة بقهر الله وعذابه بتكذيبهم النبى عليه السلام ونقل عن مالك رضى الله عنه انه ذهب الى ان الايمان عند اليأس وهو قبل نزع الروح عن الجسد بعد انكشاف احوال الآخرة من الوعد والوعيد مقبول صحيح اقول هذا المذهب منه لعدم النصوص الدالة عنده على عدم صحة الايمان فى تلك الساعة واما فرعون فقد شقى عنده سواء قبض عند التيقن بالانتقال اوقبل التيقن لوجود النصوص الدالة عنده على شقائه كسائر الائمة وما كانت عند الائمة نصوصاً فى شقاء فرعون ليست بنصوص عند الشيخ بل هو ظاهر عنده لذلك قال وما لهم نص فى ذلك مع ان لهم نصا فى ذلك بحسب علمهم (فلذلك) اى فلاجل ان ايمانهم لايرفع عنهم الاخذ فى الدنيا (اخذ فرعون) فى الدنيا (مع وجود الايمان منه) اى من فرعون (هذا) اى جواز نفع ايمان فرعون فى الآخرة (ان كان امره) اى امر فرعون فى الايمان (امر من تيقن بالانتقال فى تلك الساعة) كما قال المفسرون والائمة المجتهدون ان ايمان فرعون عند تيقنه بالانتقال الذى لاينفع الايمان فى تلك الساعة فحكموا كلهم على ان فرعون شقى فى الدنيا والآخرة فالسبب بعدم صحة الايمان عندهم التيقن بالانتقال واما عند مالك فان الايمان عند التيقن صحيح لولم يرد الدليل ذلك الايمان فان ايمان فرعون مردود عنده بدليل قوله تعالى ﴿آلآن وقد عصيت﴾ وغير ذلك من الآيات الدالة على شقائه لابتيقنه الانتقال حتى لولم يدل النص على شقائه لصح ايمانه عنده ولو

عند التيقن بالانتقال بخلاف جمهور العلماء حتى لولم يثبت شقاؤه بالنص وثبت ان ايمانه كان عند التيقن بالانتقال لم يصح ايمانه واما عند الشيخ فالاولى التوقف في مثل هذا الايمان حتى جاء البيان من الصحة وعدم الصحة فانه مالكي المذهب فكأنه مال الى مذهبه في ذلك لذلك قال في حق فرعون ان كان امره امر من تيقن بالانتقال فانه لولم يرد الدليل من النصوص والاجماع لصح عنده ايمان من تيقن بالانتقال لذلك لم يصح ايمان فرعون عنده مع ورود ظاهر القرآن حيث جعله مؤبداً في النار في فتوحاته المكية وتوقف في هذا الكتاب فان الاجماع دليل عنده على عدم صحة ايمانه ثم ذكر القرينة التي لم يتفطن عليها علماء الشريعة بقوله (وقرينة الحال تعطي انه) اي الشان (ماكان) فرعون عند الايمان (على يقين من الانتقال لانه عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليبس) بالفتحتين اي اليابس (الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر فلم يتيقن فرعون بالهلاك اذ آمن) اي وقت ايمانه (بخلاف المحتضر) فانه آمن عند تيقنه بالهلاك لذلك لم يجعل ايمانه صحيحاً (حتى لا يلحق به) اي فلم يلحق فرعون بالمحتضر على تقدير ثبوت هذه القرينة فكان امر فرعون عنده دائراً بين الشيئين له وجه يلحق به بالمحتضر وله وجه لا يلحق به بالمحتضر بحسب دلالة ظاهر القرآن مع قطع النظر عن الاجماع (فآمن) اي ان كان امره امر من لم يتيقن بالهلاك آمن (بالذي آمنت به بنوا اسرائيل على التيقن بالنجاة فكان على ذلك) التقدير (كما تيقن لكن على غير الصورة التي اراد) فان مقصوده من الايمان النجاة عن الهلاك (فنجاه الله من عذاب الآخرة في حق نفسه) وانما قال في حق نفسه لعدم النجاة في حق غيره من حقوق العباد مما كان عليه (ونجى بدنه كما قال تعالى اليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية) اي حتى يعلم قومك ممن اعتقد بربوبيتك انك كاذب في دعويك (لانه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب) عن اعين الناس فلا يزال اعتقادهم الباطل لعدم تيقنهم بهلاكه (فظهر بالصورة المعهودة ميتاً ليعلم انه هو) فيزول اعتقادهم بربوبيته

(فقد عمته النجاة حسا) من حيث الصورة المعهودة وان كان ميتا (ومعنى) وهو نجاة الروح عن الحجب المبعدة عن الحق من الشرك والكفر ودعوى الربوبية التي يحصل للروح بسبب تعلقه بالبدن (ومن حقت عليه كلمة العذاب الاخروى لايؤمن ولو جاءته كل آية حتى يروا العذاب الأليم اى يذوق العذاب الأخروى) فلايصدق فى حق هذا الصنف انه قبضه الله تعالى طاهراً ومطهراً لانه قبض مع الشرك فبقى جسده نجسا وكذلك روحه وقع فى القبضة مع الشرك فذاق العذاب الاخروى ثم آمن فلاينفع ذلك الايمان لهم بالنص الالهى وتفسير الرؤية بالذوق على من يرى ايمان اليأس صحيحاً (فخرج فرعون) على ذلك التفسير (من هذا الصنف) واما من لم يفسر الآية بذلك التفسير دخل فرعون عنده فى هذا الصنف (هذا) اى المذكور فى ايمان فرعون (هو الظاهر الذى ورد به القرآن) اى يدل عليه ظاهر القرآن الذى يجب العمل به اذا لم يعارضه النص اوالاجماع فلما زعم من لايفهم كلامه انه قد جعل فرعون الذى قد ثبت شقاؤه بحجة قاطعة شرعية من المؤمنين فظن السوء فى حقه اراد دفع ذلك الظن الفاسد فى حقه فقال (ثم انا نقول) لازالة انكار المنكرين فى حقه (بعد ذلك) اى بعد ورود ظاهر القرآن على ايمانه (والامر فيه الى الله) فعدل عن الظاهر الذى ذكره واورده دليلاً على ايمان فرعون الى التوقف لمعارضته الاجماع و بين سبب عدوله (لما استقر فى نفوس عامة الخلق) وهم الفرق الاسلامية كلها بل الكفرة ايضا (من شقائه) بيان لما (ومالهم نص فى ذلك) اى فى شقاء فرعون (يستندون) الشقاء (اليه) اى الى ذلك النص او يستندون الشقاء بسبب ذلك النص اليه اى الى فرعون (واما آله فلهم حكم آخر ليس هذا موضعه ثم ليعلم انه مايقبض الله احداً الا وهو مؤمن اى مصدّق بما جاءت به الاخبار الالهية واعنى) بقوله مايقبض الله احداً الا وهو مؤمن (من المحتضرين ولهذا) اى ولاجل كون المحتضر صاحب ايمان وشهود (يكره موت الفجاءة وقتل الغفلة فأما موت الفجاءة

(فحده)

(فحده ان يخرج النفس الداخل ولايدخل النفس الخارج فهذا موت الفجاءة وهذا غير المحتضر وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لايشعر فيقبض على ما كان عليه من ايمان اوكفر ولذلك قال ع م ويحشر على ما عليه مات كما انه يقبض على ما كان عليه والمحتضر لايكون الاصاحب شهود فهو صاحب ايمان بما ثمه) اى يؤمن بالذى كان يشاهده من الوعد والوعيد فانه ثبت بالنص بان كل كافر لايموت الا وهو مؤمن لكن لاينفع ايمان من يتيقن بالموت وعلى اى حال فالمحتضر صاحب ايمان (فلا يقبض) احد (الاعلى ما كان عليه) من ايمان اوكفر (لان كان حرف وجودى) تدل على وجود المعنى فى محله كما فى قوله تعالى ﴿وكان الله عليما حكيما﴾ تدل على وجود العلم فى ذاته تعالى فيدل على وجود معنى فى المقبوض فقط لاعلى زمان وجوده فى ذلك المقبوض فاعتبر ذلك المعنى فى القبض ان خيراً فخير وان شرّاً فشرّ فلا يعتبر الزمان فى معناه (لاينجرّ معه) اى مع كان (الزمان الا بقرائن الاحوال) فلا يدل على الزمان الا بالقرائن فلا يستدل به على زمان القبض على معنى ان كان زمان القبض يأسا قبض مأيوساً فكان كافراً وان لم يكن مأيوسا فى زمان الايمان قبض متيقنا بالنجاة فكان مؤمناً (فنفرق) على صيغة المتكلم (بين الكافر المحتضر فى الموت) وهو الكافر الذى آمن عند التيقن بالموت فقبض على ذلك الايمان فهو فى مشيئة الله عند المالك (و بين الكافر المقتول غفلة او الكافر (الميت فجاءة) لتحقق الكفر فيهما فقبض على الشرك واما المؤمن المقتول غفلة او الميت فجاءة فحكم بكراهتهما لعدم علمه بايمانهما (كما قلنا فى حد الفجاءة واما حكمة التجلى والكلام) قوله (فى صورة النار) من التنازع فحذف مفعول احدهما باعمال الآخر (لانها كانت) النار (بغية) اى مطلوب (موسى فتجلى الله له) اى لموسى (فى مطلوبه ليقبل عليه ولايعرض عنه فانه لو تجلى له فى غير صورة مطلوبه اعرض عنه لاجتماع همته على مطلوب خاص) وهو النار لكمال احتياجه اليها (ولو اعرض لعاد عمله عليه) وهو الاعراض عن الحق (فأعرض عنه الحق) مجازاة له (وهو مصطفى مقرب)

عندالله (فمن قرّبه) اى قرّب الحق من التقريب ومن موصولة اى فمن جعله الحق مقربا عنده وعند البعض من القرب ومن حرف جر والاول انسب (انه) اى الشان (تجلى) الحق (له) اى لمن قرّبه الحق (فى) صورة (مطلوبه وهو لا يعلم كنار موسى رآها عين حاجته وهو الاله ولكن لا يشعر به) والضمير فى قوله وهو الاله وفى يدريه راجع الى النار اما باعتبار كون النار مطلوبا او باعتبار الخبر

فص حكمة صمدية فى كلمة خالدية

الصمد المصمد اليه اى المحتاج اليه او الصمد هو الذى لا جوف له ولما غلبت صفة الصمدية على خالد عليه السلام اختصت الحكمة الصمدية بكلمته (واما حكمة خالد بن سنان عليه السلام فانه اظهر بدعواه النبوة البرزخية) اى الاخبار عن احوال القبر (فانه ما ادّعى الاخبار بما هنالك) اى لم يدّع الاخبار بما فى البرزخ (الا بعد الموت فامر أن ينبش عليه فيسأل) عن احوال القبر (فيخبر أن الحكم فى البرزخ على صورة الحياة الدنيا فيعلم بذلك) اى بما اخبره خالد عم (صدق الرسل كلهم فيما اخبروا به فى حياتهم الدنيا) من نعيم القبر وعذابه (فكان غرض خالد عليه السلام ايمان العالم كله بما جاءت به الرسل) من المقامات البرزخية واحوالها ومقصود خالد عم من هذا الفعل (ليكون) خالد عم (رحمة للجميع فانه تشرف) من التشريف (بقرب نبوته من نبوة محمد عليه السلام وعلم) خالد عم (ان الله ارسله) اى محمداً عليه السلام (رحمة للعالمين ولم يكن خالد عم برسول فاراد أن يحصل من هذه الرحمة فى الرسالة المحمدية على حظ وافر ولم يؤمر بالتبليغ فاراد أن يحظ بذلك) التبليغ (فى البرزخ ليكون اقوى فى العلم فى حق الخلق) اى ليظهر اعلميته بين الناس فى البرزخ وقصته مذكورة فى كتب التفاسير ونحن اوردناها على ما اوردها القيصرى فى شرحه بعبارته بلا نقص ولا زيادة تبركا بهذه الحكاية وهى انه كان مع قومه يسكنون بلاد عدن فخرجت نار عظيمة من مغارة فاهلكت الذرع والضرع فالتجأ اليه

قومه فأخذ خالد عليه السلام يضرب تلك النار بعصاه حتى رجعت هاربة منه الى المغارة التي خرجت منها ثم قال لاولاده انى ادخل المغارة خلف النار حتى اطفيها وامرهم ان يدعوه بعد ثلثة ايام تامة فانهم ان نادون قبل ثلثة ايام فهو يخرج ويموت وان صبروا ثلثة ايام يخرج سالماً فلما دخل صبروا يومين واستفذهم الشيطان فلم يصبروا تمام ثلثة ايام فظنوا انه هالك فصاحوا به فخرج من المغارة وعلى رأسه الم حصل من صياحهم فقال ضيعتمونى واضعتم قولى ووصيتى واخبرهم بموته وامرهم ان يقبروه ويرقبوه اربعين يوماً فانهم يأتيهم قطيع من الغنم يقدمها حماراً بتر مقطوع الذنب فاذا حاذى قبره ووقف فاينبشوا عليه قبره فانه يقوم ويخبرهم باحوال البرزخ والقبر عن يقين ورؤية فانتظروا اربعين يوما فجاء القطيع و يقدم حمار ابتر فوقف حذاء قبره فهم مؤمنوا قومه ان ينبشوا عليه فابى اولاده خوفا من العار لئلا يقال لهم اولاد المنبوش قبره فحملتهم الحمية الجاهلية على ذلك فضيعوا وصيته واضاعوه فلما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءته بنت خالد عليه السلام فقال الرسول عليه السلام مرحباً يا ابنة نبي اضاعه قومه (فاضاعه قومه ولم يصف النبي عم قومه بانهم ضاعوه وانما وصفهم بانهم اضاعوا نبيهم) اى وصيته (حيث لم يبلغوه) من التبليغ (مراده) من اخبار احوال القبر (فهل بلغه الله اجر امنيته) اى قصده ونيته (فلاشك ولاخلاف فى ان له اجر امنيته وانما الشك والخلاف فى اجر المطلوب هل يساوى تمنى وقوعه مع عدم وقوعه) قوله (بالوجود) يتعلق بيساوى (ام لا فان فى الشرع مايؤيد التساوى فى مواضع كثيرة كالآتى للصلاة فى الجماعة فتفوته الجماعة فله اجر من حضر الجماعة وكالمتمنى مع فقره ماهم عليه اصحاب الثروة والمال) قوله (من فعل الخيرات) بيان لما (فله مثل اجورهم ولكن مثل اجورهم فى نياتهم اوفى عملهم فانهم) اى اصحاب الثروة (جمعوا بين العمل والنية ولم ينص النبي عم) اى لم يذكر النص (عليهما) اى على العمل والنية (ولاعلى واحد منهما) بل قال فله

أجر من حضر الجماعة فان من حضر الجماعة له اجران اجر النية واجر العمل فلم يعين النبي صلى الله عليه وسلم الاجر الحاصل له أمجموعهما اوواحد منهما على التعيين (والظاهر أنه لاتساوي بينهما) اى لاتساوى فى الاجر بين من نوى الخير ولم يقدر العمل وبين من نوى وعمل (ولذلك) الاجر (طلب خالد بن سنان عم الابلاغ حتى يحصل له مقام الجمع بين الامرين النية والعمل فيحصل الأجرين) ثواب النية وثواب العمل (والله اعلم)

فص حكمة فردية فى كلمة محمدية

(انما كانت حكمته فردية لانه اكمل موجود فى هذا النوع الانسانى) لكونه بمرتبة روحه جامعاً لجميع الاسماء الالهية وبمرتبة جسمه جامعاً لجميع المراتب الكونية (ولهذا) اى ولاجل انه اكمل موجود (بدى به الامر) اى امر النبوة من حيث روحه وختم من حيث جسده العنصرى (فكان نبياً وآدم بين الماء والطين) فنبوته ازلى ونبوة غيره من الانبياء عليهم السلام حادثة فهم نبيون حين البعثة (ثم كان) النبي (بنشأته العنصرية خاتم النبيين) كما انه عليه السلام بنشأته الروحانية اول النبيين فيه بدىء امر النبوة وختم (واول الافراد) اى واول ما يوجد من الفردية (الثلاثة) خبر لقوله واول وهى الاحدية الذاتية والاحدية الصفاتية والحقيقة المحمدية (ومازاد على هذه) الفردية (الاولية من الافراد فانه عنها) اى صادر عن هذه الفردية الاولية (فكان عليه السلام ادل دليل على ربه فانه اوتى بجوامع الكلم التى هى مسميات اسماء آدم) ومسميات اسماء آدم هى الحقائق التى تدل كل واحد منها على ربه فاذا اوتى الرسول بجوامعها كان دالا على ربه ادل دليل فكان الرسول من حيث نشأته الروحية مشتملا على الفردية الثلاثة الاولية (فاشبه الدليل) المنتج للمعانى (فى تثليثه والدليل دليل لنفسه) على ربه لحديث النبي عم (من عرف نفسه فقد عرف ربه) فكل نفس دليل لنفسه على ربه ولايدل نفس شخص لنفس شخص آخر على رب ذلك الآخر لذلك

قال النبي عليه السلام من عرف نفسه ولم يقل من عرف نفساً فظهر أن اللام في قوله والدليل للاستغراق اى كل واحد من افراد الدليل دليل لنفسه على ربه لاللعهد كمازعم بعض الشارحين (ولما كانت حقيقته تعطى الفردية الاولى) قوله (بما) يتعلق بتعطى اى تعطى الفردية الاولى بالذى (هو مثلث النشأة) قوله (لذلك) يتعلق بقوله (قال) وهو جواب لما اى قال الرسول (فى) باب (المحبة التى هى اصل الوجود حبب الىّ من دنياكم ثلث بما) اى قال ذلك القول اوحبب اليه ثلث بسبب الذى وجد (فيه) اى فى وجود محمد عليه السلام (من التثليث) بيان لما (ثم ذكر النساء والطيب وجعلت قرة عينه فى الصلاة فابتدأ بذكر النساء واخر الصلاة وذلك) اى بيان سبب تقديم النساء فى الذكر على الطيب والصلاة (لان المرأة جزء من الرجل فى اصل ظهور عينها) لذلك ابتدأ بذكرها ثم رجع الى بيان قوله والدليل دليل لنفسه فقال (ومعرفة الانسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه فان معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه لذلك) اى لاجل ان معرفة الرب نتيجة عن معرفة الانسان بنفسه (قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه فان شئت قلت بمنع المعرفة فى هذا الخبر والعجز عن الوصول فانه سائغ فيه) فان حقيقة النفس لاتدرك بكنهها كما اشار اليه النبى عليه السلام ما عرفناك حق معرفتك (وان شئت قلت بثبوت المعرفة) وهو بحسب كمالاتها لابحسب حقيقتها (فالاول ان تعرف ان نفسك لاتعرفها فلا تعرف ربك فانت) عالم بعدم علمك نفسك وربك (والثانى ان تعرفها فتعرف ربك فكان محمد عم اوضح دليل) لنفسه (على ربه) وانما كان اوضح دليل (فان كل جزء من العالم دليل على اصله الذى هو ربه) ومحمد عليه السلام لما كان عبارة عن مجموع حقائق مافى العالم كان اوضح دليل فان دلالة الكل اوضح لكونها دلالة مطابقة كاملة فى الدلالة من دلالة الجزء واشار اليه بقوله (فافهم فانما حبب اليه النساء فحن) اى فال (اليهن لانه من باب حنين الكل الى

جزئية فأبان) اى اظهر الرسول عم (بذلك) القول او بحنينه الى النساء (عن الامر فى نفسه) قوله (من جانب الحق) يتعلق بالامر (فى قوله) اى فى قول الحق (فى هذه النشأة العنصرية ونفخت فيه من روحى) فحن الحق اليها حنين الكل الى جزئه فحن اليه حنين الجزء الى كله والفرع الى اصله فأبان رسول الله هذا المعنى بحنينه الى النساء فى قوله حبب الى من دنياكم ثلاث النساء فان الامر كذلك بين الله وبين عباده (ثم وصف) الحق (نفسه بشدة الشوق الى لقائه) يضاف الى الفاعل وترك ذكر المفعول اى يشتاق الحق للقاء نفسه الى من يشتاق اليه (فقال للمشتاقين) لاجل اشتياقهم اليه (ياداود انى اشد شوقا اليهم يعنى للمشتاقين اليه وهو) اى اللقاء الذى يشتاق الحق اشد اشتياق (لقاء خاص) بالموت الطبيعى (فانه قال فى حديث الدجال ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت فلابد من الشوق لمن هذه صفته) اى لابد لمن لم ير ربه الا بالموت من شوق الى هذا اللقاء الخاص وان كره سبب هذا اللقاء عنده وهو الموت فكان الحق اشد شوقا الى هذا اللقاء الخاص وان كره سببه عنده كما فى حديث التردد (فشوق الحق) ثابت (لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم) بالشهود المذاق الازلى (فيحب ان يروه) بالرؤية الخاصة بموت العبد وان رؤيتك نفسك فى نفسك لا كرؤيتك فى المرآة فانها رؤية خاصة لا تكون بدون المرآة (ويأبى المقام) الدنيوى (ذلك) اللقاء فلابد من الخروج من هذا المقام بالموت الطبيعى لحصول اللقاء فاشبه قوله انى اشد شوقا اليهم (قوله حتى نعلم مع كونه عالما) بجميع الاشياء بعلمه الازلى وهو علم خاص حاصل له بصور المظاهر (فهو) اى الحق (يشتاق لهذه الصفة الخاصة التى لا وجود لها الا عند الموت) الطبيعى وانما قيدنا الموت بالطبيعى فان الموت الارادى وان كان سببا لمشاهدة الرب لكنه ليس سببا لهذا اللقاء الخاص وتعميم الموت بالارادى وغيره فى هذا المقام كما قال البعض لا يجوز لان الحق لا يشتاق الا المقربين الذين يموتون بالموت الارادى كما قال فاشتاق الحق لهؤلاء المقربين

(فلقاء)

فالقاء الموت الطبيعى غير لقاء الموت الارادى (فيل) الحق (بها) اى بتلك الصفة التى هى الرؤية الخاصة بالموت (شوقهم اليه) و ينجيهم بماء الوصال عن عذاب نار الشوق نار الفراق (كما قال تعالى فى حديث الترددوهو) اى حديث التردد (من هذا الباب) وهو باب الشوق اليهم (ما ترددت فى شئ انا فاعله ترددى فى قبض عبدى المؤمن يكره الموت وانا اكره) من كره يكره (مساءته) اى وانا اكره ما يكرهه المؤمن من الموت فان المحب هو الذى يكره مايكرهه محبوبه (ولا بدله من لقائى) فلابدله من الموت (فبشره) اى بشر الحق العبد المؤمن بلقائه بقوله ولابد من لقائى (وما قال له) اى وما يقل للعبد المؤمن (ولابد له من الموت لئلا يغمه بذكر الموت ولما كان لايلقى) من لقى اى الماكان لا يلاقى المؤمن (الحق الا بعد الموت كما قال عليه السلام ان احدكم لايرى ربه حتى يموت لذلك) يتعلق بقوله (قال تعالى) وهو جواب لما (ولابد له من لقائى فاشتياق الحق) الى لقاء عبده (لوجود هذه النسبة) الحاصلة له من موت العبد وكذلك اشتياق العبد الى لقاء ربه انما يكون لوجود هذه النسبة الحاصلة له من موته واشار الى الشوق عن لسان الحق تعالى بقوله (شعر * يحن الحبيب الى رؤيتى * وانى اليه) اى الى الحبيب (اشد حنينا *) فان كل واحد من الحق والعبد كان محبا ومحبوبا فالحق محب للعبد ومحبوب له وكذلك العبد (وتهفوا) اى تضطرب (النفوس) فى طلب رؤيتى (ويأبى القضاء *) والتقدير الالهى عن حصول مرادهم قبل وقت الاجل وقد حكم القضاء وقدر التقدير لكل نفس اجلها فى وقته لايتقدم ولايتأخر فاذا كان ذلك (فاشكو) على صيغة المتكلم (الانين) اى فاشكوا من الازمنة والانين الى ان جاء آن الاجل (ويشكو) الحبيب (الانينا) لكون الانين حائلة بينى وبين حبيبى (فلما ابان) اى فلما اظهر الحق (انه) اى ان الشان (نفخ) الحق (من روحه) فى هذه النشأة العنصرية (فما اشتاق الا لنفسه) المتعينة بالتعين الخلقية (الاتراه) اى الانسان كيف

(خلقه) الله (على صورته) وانما خلقه على صورته (لانه) حاصل (من روحه) المنفوخة فى النشأة العنصرية (ولما كانت نشأته من هذه الاركان الاربعة المسماة فى جسده اخلاطا حدث عن نفخه فيه) اى عن نفخ الحق فى جسده (اشتعال) كاشتعال الشمعة (بما) اى بسبب الذى كان (فى جسده) اى فى جسد آدم (من الرطوبة) بيان لما وهى كالدهن للسراج (فكان روح الانسان ناراً) مشتعلاً بالحرارة الغريزية (لاجل نشأته العنصرية) التى فيها الرطوبة (ولهذا) اى ولاجل كون روح الانسان (لاجل نشأته) ناراً (ما كلم الله) اى ما تجلى الله (موسى الا فى صورة النار وجعل حاجته فيها) اى فى صورة النار (فلو كانت نشأته) اى نشأة الانسان (طبيعية) لاعنصرية (لكان روحه نورا) فظهر أن الروح يتبع فى الظهور للنشأة فكان فى النشأة الطبيعية نوراً كما فى الملائكة التى فوق السموات وفى العنصرية ناراً كما فى الانسان (وكنى) الحق (عنه) اى عن الروح (بالنفخ يشير الى انه) حاصل (من نفس الرحمن فانه) اى فان الشان قوله (بهذا النفس الذى هو النفخة) يتعلق بقوله (ظهر عينه) اى حصل عين الانسان أو عين الروح فى الخارج قوله (وباستعداد المنفوخ فيه) وهو النشأة العنصرية متعلق بقوله (كان الاشتعال ناراً لانوراً فبطن نفس الحق فيما كان به الانسان انسانا) وهو الروح الذى كان به الانسان انسانا فاذا ظهر الانسان بالروح وظهر الروح بنفس الحق بطن النفس واستتر فى الروح الانسانى (ثم اشتق له شخصا على صورته سماه امرأة فظهرت بصورته فحن) آدم (اليها حنين الشئ الى نفسه وحنت المرأة اليه حنين الشئ الى وطنه) واصله (فحبب اليه النساء) بذلك الحب (فان الله احب من خلقه على صورته واسجد له ملائكته النوريين على) اى مع (عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم الطبيعية) والمراد بها الملائكة السماوية فان الملائكة التى فوق السموات وهم الملائكة العالون لم يسجدهم الله لآدم وقد يقال الملائكة السماوية طبيعيون كما يقال عنصريون اذ ما فى العالم شئ الا وهو صورة من صورة

(الحديقة)

الطبيعية فبهذا الاعتبار كل شئ طبيعي فهم الملائكة العنصريون الطبيعيون النوريون فكانوا عالين عن الانسان بحسب نشأتهم النورية وان كانوا عنصريين (فمن هنالك) اى فمن مقام حب الله اومقام الحنين من الطرفين (وقعت المناسبة) اى الارتباط بين الرب والعبد (والصورة) اى والحال ان الصورة (أعظم مناسبة واجلها واكملها فانها) اى فان الصورة الانسانية (زوّجت) من التزويج (اى شفعت وجود الحق كما كانت المرأة شفعت بوجود الرجل فصيرته) اى فصيرت المرأة الرجل (زوجاً) فجعل الصورة الانسانية الصورة الآلهية زوجاً والمقصود اثبات حب الله الى الانسان المخلوق على صورته وهو الانسان الكامل وهو المسمى بالقولى والروح المحمدى واقل ما انشعب منه ارواح الانبياء وما امر الحق الملائكة الا ان يسجد لمن كان على صفة الحق واما جسد آدم وهو قبلة الملائكة كقبلتنا هذه اذليس هو مخلوقا على صفة الحق (فظهرت الثلث حق ورجل وامرأة فحن الرجل الى ربه الذى هو اصله حنين المرأة اليه فحبب اليه ربه النساء) التى على صورته (كما احب الله من هو على صورته فما وقع الحب) اى حب الرجل فى الحقيقة (الالمن تكوّن من التكون (عنه) وهو المرأة (وقدكان حبه) اى حب الرجل (لمن تكوّن) الرجل (منه وهو الحق فاهذا) اى فلاجل ان حب الرجل لايكون الالمن تكوّن الرجل منه (قال) الرسول عم (حبب الىّ ولم يقل احببت من نفسه) اى لم يسند الحب الى نفسه بل اسنده الى ربه فكان حب الرسول للنساء عين حب الحق لمن خلقه على صورته (لتعلق حبه بربه الذى هو) اى الرسول (على صورته) اى على صورة ربه (حتى فى محبته لامرأته) يتعلق حبه بربه (فانه) اى فان الشان (احبها) اى احب الرسول امرأته (بحب الله اياه تخلقا آلهيا) فكيف كان لابد من محبة الرجل المرأة فأحب الرجل المرأة (ولما احب الرجل المرأة طلب الوصلة اى غاية الوصلة التى تكون فى المحبة فلم يكن فى صورة النشأة العنصرية اعظم وصلة من النكاح) اى الجماع بالنكاح

(ولهذا) اى ولاجل كون الجماع اعظم وصلة (تعم الشهوة اجزاءه) اى اجزاء الرجل (كلها) والمرأة كذلك (ولذلك) اى لاجل عموم الشهوة الى اجزائه كلها (امر بالاغتسال منه) اى من الجماع (فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها) اى فى المرأة (عند حصول الشهوة فان الحق غيور على عبده ان يعتقد) العبد (انه يلتذ بغيره) اى بغير الحق اى نسى الحق فى حالة التذاذه ويعتقد أن من يتلذذ به غير الحق مطلقا فتنجس برجس الغفلة التى تحصل بالتوجه والاشتغال بمن اتصف بالحدوث والامكان واتسم باسم الغير فلا يمكن رجوع العبد الى الحق بما كسب من الجماع (فطهره) اى فطهر الحق ذلك العبد بعد الجماع (بالغسل ليرجع) العبد (بالنظر اليه) اى الى الحق (فيمن فنى فيه) اى فى المرأة فكانت الطهارة لاجل مشاهدة الرجل الحق فى المرأة (اذ لايكون الاذلك) النظر والشهود اى نظر الرجل الى الحق فى المرأة فلابد للرجل ان ينظر الى الحق فى المرأة (فاذا شاهد الرجل الحق فى المرأة كان شهوده) اى كان شهود الرجل الحق فى المرأة شهوده الحق (فى منفعل) متضمنا مشاهدة فاعل وهو مشاهدة المؤثر من الاثر فكانت المرأة كالمرآة القابلة لاثر الرائى (واذا شاهده) اى الحق (فى نفسه من حيث ظهور المرأة عنه شاهده فى فاعل) متضمنا مشاهدة منفعل وهو مشاهدة الاثر من المؤثر لمن شاهد الرائى من حيث ظهور صورة عنه فى المرآة (واذا شاهده من نفسه من غير استحضار صورة ما تكوّن عنه) وهو المرأة (كان شهوده) اى الحق (فى منفعل عن الحق بلا واسطة فشهوده الحق فى المرأة اتم واكمل) من شهوده فى نفسه بلا استحضار المرأة (لانه) اى لان الشان (يشاهد) الرجل (الحق) فى المرأة (من حيث هو) اى من حيث ان الله (هو فاعل ومنفعل)وهذا القسم نتيجة للقسمين الاولين لان كل واحد منهما لايكون الا باستحضار صورة ما تكوّن عنه وهو المرأة فلا يتحقق احدهما بدون الآخر بل كل واحد منهما متضمن للآخر بخلاف القسم الثالث فانه لايشاهد الحق فيه الا من حيث هو منفعل

خاصة ولذلك لم يقيد القسمين الاولين بقوله خاصة بناء على الظاهر اذ في الصورتين كان احدهما ظاهراً والآخر متضمنا في احدهما لذلك اظهر في النتيجة فقال من حيث هو فاعل ومنفعل فيصدق على كل واحد منهما شهوده للحق في المرأة اما شهوده من حيث هو فاعل فهو تصرف الرجل فيها كتصرف الحق فيه وهو جهة الفاعلية واما شهوده من حيث هو منفعل فهو كونها تحت تصرفه ومحل الانفعال (و) يشاهد الحق (من نفسه) من غير استحضار المرأة (من حيث هو منفعل خاصة فلهذا) اى فلاجل هذا المذكور (احب) الرسول (النساء لكمال شهود الحق فيهن اذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد ابداً) فهي اكمل المواد لمشاهدة الحق (فان الله بالذات غنى عن العالمين) فلا يمكن شهوده من هذا الوجه (واذا كان الامر من هذا الوجه ممتنعاً ولم تكن الشهادة الا في مادة فشهود الحق في النساء أعظم الشهود واكمله) * ثم رجع الى اصل المسألة واعاد ليثبت عليها الاحكام فقال (واعظم الوصلة النكاح) اى الجماع الحلال وهو اما بالنكاح او بالملك اذ الجماع بدونهما الا روح له فلا يشاهد فيه الحق ابداً لذلك حرم الزنا في جميع الاديان فكنى عن الجماع الحلال بالنكاح (وهو) اى النكاح (نظير التوجه الالهي على من خلقه على صورته ليخلفه) اى ليكون خليفة في الملك كما قال (انى جاعل في الارض خليفة) (فيرى فيه) اى فيمن خلقه (صورته بل يرى (نفسه) فان المتعين بكل تعين هي الطبيعة التي هي مظهر الذات الالهية (فسواه وعدله ونفخ فيه من روحه الذي هو نفسه) اى عينه من جهة حقيقته وباطنيته لا من جهة امكانه وحدوثه وخلقه فانه قال عليه السلام (اول ما خلق الله روحي) فانه باعتبار اضافته الى الرسول خلق وحادث وباعتبار نسبته الى الحق حق وقديم فكان نسبة الروح الى الحق نسبة الصفات الالهية اليه لذلك قال (فظاهره) اى ظاهر من خلقه على صورته (خلق) اى متصف بصفة الخلقية من الامكان والحدوث ولوازمها (وباطنه) الذي هو الروح (حق) اى ثابت محقق لا يفنى بخراب البدن موصوف ببعض الصفات الالهية من القدم والربوبية

والتدبير (ولهذا) اى ولاجل كون باطنه حقاً (وصفه) اى وصف الحق الروح (بالتدبير لهذا الهيكل) المحسوس (فانه تعالى به يدبر الامر) فوصفه بما وصف نفسه به (من السماء وهو العلو الى الارض وهو اسفل السافلين لانها) اى الارض (اسفل الاركان كلها) فدبر الله تعالى امر الوجود من الروح الانسانى وهو السماء الى الارض وهى الهيكل الانسانى اودبر الله الامر من الرجل وهو السماء الى الارض وهى المرأة (وسماهن) اى سمى الحق والرسول من تأخر فى الوجود عن الرجل (بالنساء) لتأخرهن عن الرجال (وهو جمع لا واحد له من لفظه ولذلك) اى ولاجل تأخرهن عن الرجال (قال عليه السلام حبب الىّ من دنياكم ثلاث النساء ولم يقل المرأة فراعى) رسول الله عم (تأخرهن فى الوجود عنه) اى عن الرجل (فان النساء هى التأخير قوله تعالى انما النسيء زيادة فى الكفر والبيع بنسيئة يقول بتأخير فلذلك) اى فلاجل كون وجود معنى التأخير فى وجود هن (ذكر النساء فما احبهن) اى فاذا راعى مرتبتهن فى الوجود حيث قال النساء علم انه ما احبهن (الا بالمرتبة وانهن محل الانفعال) بخلاف ما اذا قال المرأة فانها لا تفيد ما افاد به النساء لجواز أن يحبهن لقضاء الشهوة لعدم وجود ما روعى فى النساء (فهن له) اى النساء للرجل (كالطبيعة للحق التى فتح فيها صور العالم بالتوجه الارادى والامر الالهى الذى هو نكاح فى عالم الصور العنصرية وهمة فى عالم الارواح النورية وترتيب مقدمات فى المعانى للانتاج وكل ذلك نكاح الفردية الاولى فى كل وجه من هذه الوجوه) فالامر واحد وهو فتح الحق الصور فى الطبيعة الكلية بالتوجه الارادى والمراتب كثيرة (فمن احب النساء على هذا الحد) اى على المرتبة (فهو) اى حبه (حب الهى) يشاهد ربه فى هذه المرآة الاكمل (ومن احبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه) اى نقص هذا المحب عن مشاهدة الحق فى النساء (علم هذه الشهوة فكان) هذا الحب (صورة بلا روح عنده) اى عند المحب (وان كانت تلك الصورة) اى صورة الشهوة الطبيعية (فى نفس الامر ذات روح ولكنها

غير مشهودة لمن جاء لامرأته اولانثى حيث كانت بمجرد الالتذاذ لكن لايدرى لمن التذذاه) ومن استفهام (فجهل) هذا الرجل من نفسه (ما يجهل الغير منه) والمراد بالغير من احبهن بحب آلهى فانه يعلم ان التذاذ هذا الرجل لمن وما فى قوله مايجهل للنفى والضمير فى منه راجع الى الرجل الجاهل من نفسه (مالم يسم هو) اى مادام لم يسم الغير هذا الرجل الجاهل (بلسانه) اى بلسان ذلك الرجل (حتى يعلم) يعنى يعلم ذلك الرجل من نفسه ماهو وماتلذذه ومامرأته ولمن يلتذ اذا أخبره غيره الذى هو عالم بذلك فحينئذ يعلم من هو وما تلذذه ولمن ثبت التذاذه وما امرأته (كما قال بعضهم * شعر * صح عند الناس انى عاشق * غير أن لم يعرفوا عشقى لمن * كذلك هذا الجاهل احب الالتذاذ فاحب المحل الذى يكون) فيه الالتذاذ وهو المرأة (ولكن غاب عنه روح المسئلة) وهى مشاهدة الحق فى المرأة فاعلاً ومنفعلاً (فلو علمها) اى روح المسئلة (لعلم بمن) موصول اواستفهام (التذ ومن التذ وكان كاملاً) فى رتب العلم بالله لكونه مشاهداً للحق اعظم شهود (وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله وللرجال عليهن درجة نزل المخلوق على الصورة عن درجة من انشأه على صورته مع كونه على صورته فتلك الدرجة التى تميز) الحق (بها) اى بسبب تلك الدرجة (عنه) اى عن مخلوقه على صورته (بها) اى بسبب تلك الدرجة (كان) الحق (غنياً عن العالمين وفاعلاً اولاً) فكان غناؤه وفاعليته الاولية مسبباً عن تلك الدرجة (فان الصورة) المخلوقة على صورته (فاعل ثان) لانه متصرف فى العالم خلافة عن الله (فما) اى ليس (له الاولية التى للحق) فتميز الحق عنه بالمرتبة (فتميزت الاعيان) عن الحق (بالمراتب) وتميز بعضها عن بعض بحصة معينة (فاعطى كل ذى حق حقه كل عارف) بلا نقص وزيادة متخلقاً بتخلق آلهى (فلهذا) اى فلاجل اعطاء كل عارف وكل ذى حق حقه (كان حب النساء لمحمد عليه السلام عن تحبب آلهى وان الله اعطى كل شئ خلقه وهو عين حقه) فاقتضى عين محمد عليه السلام حبهن فاعطى الله

حقه فاحبهن فاقتضت اعيان النساء ان يحبهن الرجل فاعطى محمد عليه السلام حقهن مما اعطاه الله له فكل عارف اعطى كل ذى حق حقه وهذا معنى قوله (فما اعطاه) اى فما اعطى الحق الحب لمحمد عليه السلام (الا باستحقاق استحقه) اى استحق محمد عليه السلام حبهن (بمسماه اى بذات ذلك المستحق وانما قدم) الرسول فى الحديث (النساء لانهن محل الانفعال كما تقدمت الطبيعة على من وجد منها) قوله (بالصورة) متعلق بقوله تقدمت (وليست الطبيعة على الحقيقة الا النفس الرحمانى فانه) اى فان الشان (فيه) اى فى النفس الرحمانى (انفتحت صور العالم) لا فى غيره (اعلاه واسفله) ولا يعنى بالطبيعة الا هو فكانت الطبيعة عين النفس الرحمانى فى ان كل واحدة منهما محل لانفتاح صور العالم فقدمت الطبيعة على من وجد منها من صور العالم (لسريان النفخة) يتعلق بقوله انفتحت وهى قوله واذا سويته فنفخت فيه من روحى (فى الجوهر الهيولانى فى عالم الاجرام خاصة) فكانت الطبيعة والنفس الرحمانى واحدا لان كل واحد منهما يسرى فى الاجسام بواسطة الهيولى الجسمية (واما سريانها) اى سريان الطبيعة (لوجود الارواح النورية والاعراض فذلك سريان آخر) فان الطبيعة تسرى فى وجود الارواح بالذات والنفس الرحمانى يسرى بواسطة سريان الطبيعة الجوهرية (ثم انه عليه السلام غلب فى هذا الخبر التأنيث على التذكير لانه قصد) الرسول (التهمم بالنساء وقال ثلث ولم يقل ثلثة بالهاء الذى هو لعدد الذكران اذ وفيها) اى فى الثلث الواو للعطف والمعطوف عليه مقدر تقديره اذفيها ذكر النساء وفيها (ذكر الطيب وهو مذكر وعادة العرب ان يغلب التذكير على التأنيث فتقول الفواطم وزيد خرجوا ولا تقول خرجن فغلبوا التذكير وان كان واحدا على التأنيث وان كن جماعة وهو) اى والحال ان الرسول (عربى) افصح الفصحاء مع انه خالف قاعدتهم فى ذلك (فراعى النبى عليه السلام المعنى الذى قصد) الرسول (به) اى بهذا المعنى (فى التحبب اليه) وهو قوله حبب الىّ

ولم يقل احببت من نفسه (ما) دام (لم يكن يؤثر حبه) اى حب الرسول فقوله
مالم يكن قيد لقوله فراعى اى فراعى هذا المعنى مادام لم يكن حب الرسول
اليهن مؤثراً بل هو متأثر بحبهن فيحبهن بحب الله فغلب التأنيث على التذكير
رعاية لهذا المعنى (فعلمه الله) من الحقائق والاسرار (مالم يكن يعلم) فاخبرنا
بلسانه الفصيح مما علمه الله فقال حبب الىّ ولم يقل احببت لتعلق حبه بربه قال
و ثلث ولم يقل ثلثة لقصده التهمم بالنساء (وكان فضل الله عليه) اجراً (عظيما
فغلب التأنيث على التذكير بقوله ثلث بغير هاء فما اعلمه عليه السلام بالحقائق
وما اشد رعايته للحقوق) فان حق التأنيث فى هذا المقام التغليب على التذكير
فهو اعطى كل ذى حق حقه (ثم انه) اى النبى عليه السلام (جعل الخاتمة
نظيرة الاولى فى التأنيث وادرج بينهما التذكير فبدأ بالنساء وختم بالصلاة
وكلتاهما تأنيث والطيب بينهما كهو) اى النبى عليه السلام اوكآدم (فى وجوده
فان الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه فهو)
اى الرجل (بين مؤنثين تأنيث ذات وتأنيث حقيقى كذلك النساء تأنيث
حقيقى والصلاة تأنيث غير حقيقى والطيب مذكر بينهما كآدم بين الذات
الموجودة هو) اى آدم (عنها وبين حوّا الموجودة عنه وان شئت قلت الصفة
فمؤنثة ايضاً وان شئت قلت القدرة فمؤنثة ايضاً فكن على اىّ مذهب شئت
فانك لاتجد الا التأنيث يتقدم حتى ان اصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة
فى وجود العالم والعلة مؤنثة) والمقصود اظهار كمال الرسول فى الفصاحة
والبلاغة كيف علم الحقائق وراعاها فى كلامه الفصيح وعلمنا مالم نكن نعلم مما
علمه الله مالم يكن يعلم (واما حكمة الطيب وجعله بعد النساء فلما فى النساء من
روائح التكوين) فانهن سبب لتكوين الاولاد (فانه اطيب الطيب عناق
الحبيب كذا قالوا فى المثل السائر) * ولما فرغ عن بيان حقائق كلامه شرع فى بيان
كماله فى نفسه فقال (ولما خلق) رسول الله عليه السلام (عبداً بالاصالة لم يرفع
رأسه قط) فعلاً وقولاً (الى السيادة بل لم يزل ساجداً واقفاً) اى ثابتا (مع

كونه منفعلاً) ولم يتجاوز الى كونه فاعلاً (حتى كوّن الله عنه ما كوّن) كما قال خلقتك من نوري وخلقت الاشياء من نورك (فاعطاه) اى اعطى الله النبي (رتبة الفاعلية) يتصرف بامر الله خلافة عنه (فى عالم الانفاس التي هى الاعراف الطيبة) وهى عالم الارواح المدبرة بنفوسهم فى الوجود الشهادى فان فيها روائح الطيبة الوجودية فعالم الانفاس بمنزلة النساء فى الشهادة فاعطاه رتبة الفاعلية فى النساء فكما وجد فى النساء روائح التكوين كذلك وجد فى عالم الانفاس روائح الوجود اذما يحصل الوجود الشهادى الا بعالم الانفاس (فحبب اليه الطيب) كما حبب اليه مافيه الطيب وهو عالم الانفاس والنساء فالطيب هو الرائحة العلية فكانت عرضاً متأخراً الوجود عن الجوهر قائماً به قوله فحبب اليه يجوز أن يكون معلوماً ومجهولا (فلذلك) اى فلاجل كون الطيب متأخراً بالوجود عما يقوم به (جعله) اى جعل رسول الله عليه السلام الطيب (بعد النساء فراعى) رسول الله عليه السلام فى هذا الترتيب (الدرجات التي للحق فى قوله رفيع الدرجات) فاول الدرجات العقل الاول وهو آدم الحقيقي والثاني النفس الكلية وهى حواء فالعقل الاول مذكر بين المؤنثين ذات الحق والنفس الكلية فراعى النبي عليه السلام هذه الدرجات الالهية بجعل المذكر بين المؤنثين فكان رسول الله رفيع الدرجات الثلاث باضافة حبهن اليه فى قوله حبب الىّ وكذلك رفيع جميع الدرجات من الجواهر المجردة والاجسام (ذو العرش لاستوائه) اى لاستوائه على العرش (باسم الرحمن) فان العرش مخلوق من العقل الاول الذى هو روح محمد عليه السلام فكان محمد عليه السلام ذا العرش فان الدرجات كما تنسب الى الحق تنسب الى محمد صلى الله عليه وسلم تبعاً لا اصالة فاذا استوى الرحمن على العرش (فلا يبقى فمن حوى) اى احاط واشتمل (عليه العرش من لا تصيبه الرحمة الالهية الرحمانية وهو) اى المعنى المذكور معنى (قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شئ والعرش وسع كل شئ والمستوى) اى الحاكم والمستولى عليه (الرحمن) فكان العرش مظهر الرحمن

(يظهر)

يظهر منه فيض الرحمن على ماتحته من الموجودات (فبحقيقته) اى بحقيقة اسم الرحمن (يكون سريان الرحمة فى العالم كما قد بيناه فى غير موضع من هذا الكتاب ومن الفتوح المكىّ وقد جعل الحق الطيب فى هذا الالتحام النكاحى) اى نكاح الشهادى الواقع بين الرجل والمرأة (فى براءة عائشة رضى الله عنها فقال الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات اولئك مبرؤن مما يقولون) من الافتراء فى حقهن فان عائشة رضى الله عنها وباقى ازواجه اطيب الطيبات كما ان محمداً صلى الله عليه وسلم اطيب الطيبين (فجعل روائحهم) اى فجعل الحق روائح الطيبين وهى اقوالهم لان الطيب من يتكلم كلمة طيبة اى صادقة والخبيث من يتكلم كلمة خبيثة وهى كلمة كاذبة طيبة اى صادقة وانما جعل افوالهم روائح (لان القول نفس وهو) اى النفس (عين الرائحة فيخرج النفس بالطيب والخبيث على حسب مايظهر به فى صورة النطق) اى يخرج النفس من الطيب طيبا ومن الخبيث خبيثاً (فمن حيث هو الهى بالاصالة كله طيب فهو) اى النطق او القول كله (طيب ومن حيث مايحمد و يذم) النفس (فهو) اى القول (طيب وخبيث وقال فى خبث الثوم هى شجرة اكره ريحها ولم يقل اكرهها فالعين لاتكره وانما يكره مايظهر منها والكراهة لذلك) اى لما ظهر منها وهى الرائحة التى هى العرض القائم بها (اما عرفا او بعدم ملايمة طبع اوغرض اوشرع اونقص عن كمال مطلوب وماثمه) اى وليس فى كراهة العين سبب (غير ماذكرناه ولما انقسم الامر الى الطيب والخبيث كما قررناه حبب اليه) اى الى محمد عليه السلام (الطيب دون الخبيث ووصف) النبى عليه السلام (الملائكة بانها تتأذى بالروائح الخبيثة لما فى هذه النشأه العنصرية من التعفين فانه) اى الانسان (مخلوق من صلصال من حمأ مسنون اى متغير الريح فتكرهه الملائكة بالذات) لعدم ملايمة طبعهم فيكره عين الانسان لهم لما ظهر منه من تغير الريح فيتضرر مزاج الملائكة دون غيرهم (كما ان مزاج الجعل يتضرر برائحة الورد وهى من الروائح الطيبة فليس الورد عند الجعل

بريح طيبة) كما ان رائحة النكهة التى حصلت من الصوم بتضرر الانسان بها وهى عندالله اطيب من المسك (ومن كان) من الناس (على مثل هذا المزاج) اى الجعل (معنى) بان يكون قلبه مائلا الى الباطل (وصورة) بان يفعل القبائح (اضر به الحق) وهو ريح طيبة (اذا سمعه وسر بالباطل) وهو ريح خبيثة فكان محمد عليه السلام عند هذه الطائفة كالورد عند الجعل (وهو) اى المذكور (قوله تعالى والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله ووصفهم بالخسران فقال اولئك هم الخاسرون الذين خسروا انفسهم فانه) اى الشأن (من لم يدرك الطيب من الخبيث) كالملائكة التى نازعت فى آدم فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ولم يدركوا ان آدم طيب مدرج فى الخبيث (فلا ادراك له فاحبب الى رسول الله عليه السلام الا الطيب من كل شئ وماثمه) اى وليس فى الحقيقة اى بالنسبة الى مقام الجمع لا بالنسبة الى المظاهر (الا هو) اى الطيب (وهل يتصور أن يكون فى العالم مزاج لايجد الا الطيب من كل شئ لايعرف الخبيث ام لاقانا هذا لايكون فانا ما وجدناه فى الاصل الذى ظهر العالم منه وهو الحق فوجدناه يكره ويحب وليس الخبيث الا مايكره ولا الطيب الا مايحب) مبنيان للمفعول هذا باعتبار المظاهر فان الله يحب ويكره بها واما باعتبار الجمعى الاتحادى فيحب كل شئ والا لما اوجد مايكرهه فى المظاهر فظهر أن مايكرهه فى المظاهر يحبه فى مقامه الجمعى (والعالم على صورة الحق والانسان على الصورتين) صورة الحق وصورة العالم فقد سبق تفصيله (فلا يكون ثمه) اى فى العالم (مزاج لايدرك الا الامر الواحد) الطيب والخبيث (من كل شئ بل ثمه مزاج يدرك الطيب من الخبيث مع علمه بانه خبيث بالذوق طيب بغير الذوق فيشغله) اى فيشغل هذا المزاج (ادراك الطيب منه) اى من الخبيث (عن الاحساس) اى عن احساس ذلك المزاج (خبثه) اى خبث ذلك الخبيث (هذا قديكون) اى هذا المزاج قد يوجد (واما رفع الخبيث من العالم اى من الكون فانه لايصح) لاختلاف

الطبائع (ورحمة الله) موجودة (فى الخبيث والطيب والخبيث عند نفسه طيب والطيب عنده) اى عند الخبيث (خبيث فما ثمه) اى فما فى الكون (شئ طيب الا وهو من وجه فى حق مزاج ما خبيث وكذلك بالعكس واما الثالث الذى به كملت الفردية فالصلاة) فقال (وجعلت قرة عينى فى الصلاة) وانما جعلت الصلاة قرة عين المصلى (لانها مشاهدة) اى سبب لمشاهدة العبد المصلى ربه (وذلك) اى بيان كون الصلاة مشاهدة (لانها مناجاة بين الله وبين عبده كما قال فاذكرونى اذكركم وهى) اى الصلاة (عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد فى الخبر الصحيح عن الله تعالى انه قال قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين فنصفها لى ونصفها لعبدى ولعبدى ماسئل يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرنى عبدى يقول العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدنى عبدى يقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله اثنى على عبدى يقول العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدنى عبدى فوّض الىّ عبدى فهذا النصف كله لله تعالى خالصاً ثم يقول العبد اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بينى وبين عبدى ولعبدى ماسأل فاوقع الاشتراك فى هذه الآية يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يقول الله فهؤلاء لعبدى ولعبدى ماسأل فخلص هؤلاء لعبده كما خلص الاول له تعالى فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين فمن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده) فعلم منه ان الصلاة مناجاة بين الله وبين عبده (ولما كانت مناجاة فهى) اى الصلاة (ذكر) الحق (ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالسه الحق فانه صح فى الخبر الالهى انه تعالى قال انا جليس من ذكرنى ومن جالس من ذكره وهو) اى والحال ان من جالس من ذكره ذو بصر رأى جليسه فهذه) الصلاة (مشاهدة ورؤية فان لم يكن) ذلك الجليس (ذا بصر لم يره) اى لم ير جليسه (فمن هنا يعلم المصلى رتبته هل يرى الحق

هذه الرؤية فى هذه الصلاة ام لا فان لم يره فليعبده بالايمان كأنه يراه فيخيله فى قبلته عند مناجاته ويلقى السمع لما يرد به عليه من الحق فان كان اماما لعالمه الخاص به) اى بالمصلى (وللملائكة المصلين معه فان كل مصل فهو امام بلا شك فان الملائكة تصلى خلف العبد اذا صلى وحده كما ورد فى الخبر) قوله (فقد حصل له رتبة الرسول ع م فى الصلاة) جواب لقوله فان كان فان الامامة مرتبة الرسول (وهى) اى الامامة (النيابة عن الله اذا قال) الامام (سمع الله لمن حمده فيخبر نفسه ومن خلفه بان الله قد سمعه فيقول الملائكة والحاضرون ربنا لك الحمد فان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده فانظر علو رتبة الصلاة والى اين تنتهى بصاحبها فمن لم يحصل درجة الرؤية فى الصلاة فما بلغ غايتها ولا كان له فيها قرة عين لانه لم ير من يناجيه فان لم يسمع ما يرد من الحق عليه فيها فما هو ممن ألقى السمع ومن لم يحضر فيها مع ربه مع كونه لم يسمع ولم ير فليس بمصل اصلا ولا هو ممن ألقى السمع وهو شهيد) فكانت الفردية الثالثة فى الصلاة مرتبة الحضور وهى ادنى مرتبة للصلاة ومرتبة السمع ومرتبة الرؤية فمن صلى الصلاة خارجة عن احد هذه الثلاثة لم يكن مصلياً (وما ثمه) اى وما فى جنس العبادة او فى العالم (عبادة تمنع) اى تمنع العابد (من التصرف فى غيرها ما دامت) اى مدة بقائها ودوامها (سوى الصلاة وذكر الله فيها اكبر ما فيها لما تشتمل) الصلاة (عليه من اقوال وافعال وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل فى الصلاة فى الفتوحات المكية) فلا يكون فى الصلاة فعل او قول خارج عن اقوال الصلاة وافعالها (كيف يكون لان الله تعالى يقول ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر لانه) اى لان الشان (شرع للمصلى ان لا يتصرف فى غير هذه العبادة ما دام فيها ويقال له مصل ولذكر الله اكبر يعنى فيها) اى فى الصلاة (اى الذكر الذى يكون من الله تعالى لعبده حين يجيبه فى سؤاله والثناء عليه اكبر من ذكر العبد ربه فيها لان الكبرياء لله تعالى ولذلك) اى ولاجل ان ذكر الله فيها اكبر (قال والله يعلم ما تصنعون وقال او ألقى السمع وهو شهيد فالقاؤه السمع هو لما يكون من ذكر الله اياه فيها

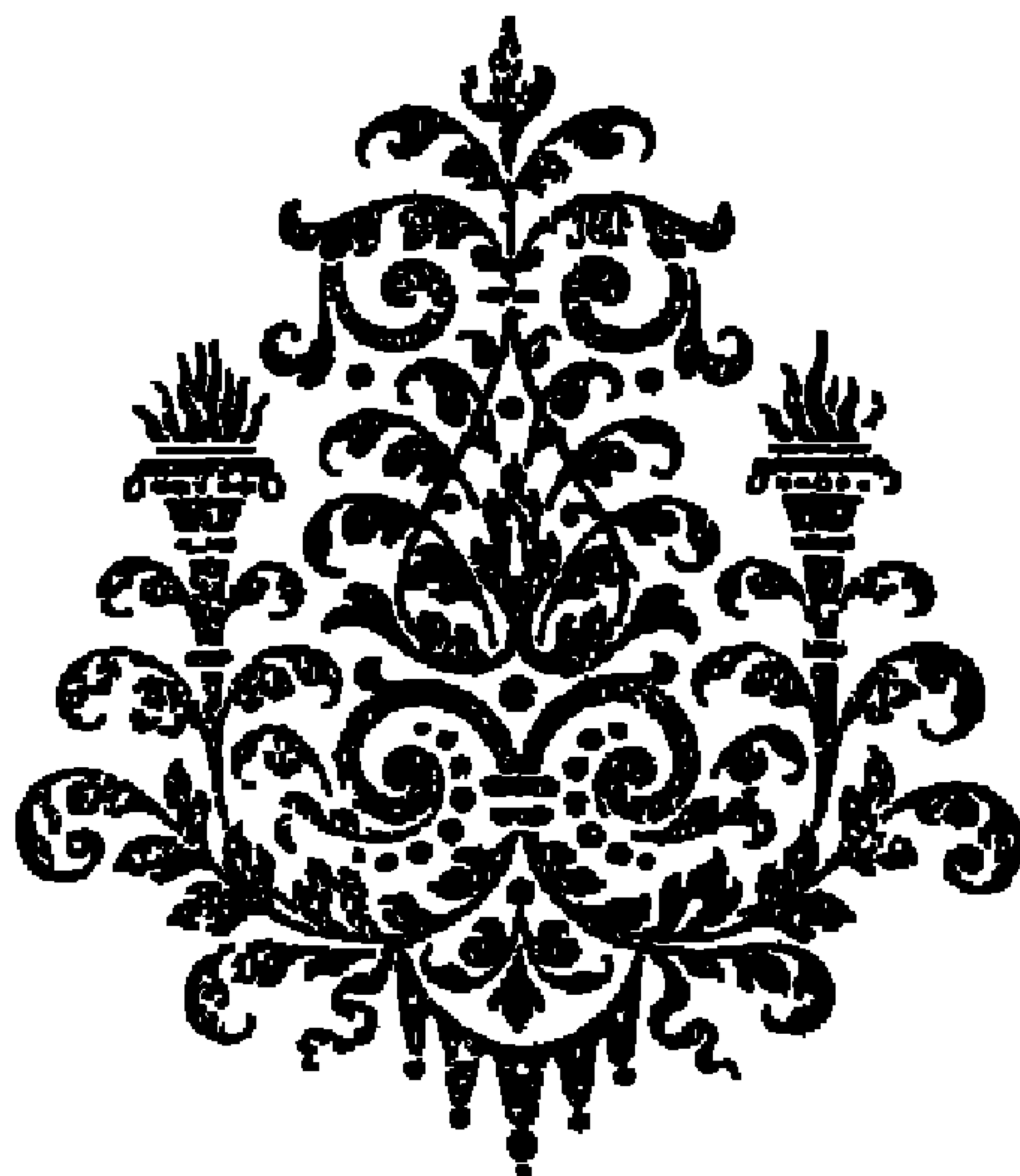
ومن ذلك) اى ومن اشتمال الصلاة الامور العجيبة (ان الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت العالم من العدم) اى من اعيان العلمية (الى الوجود) العينى (عمت) جواب لما (الصلاة جميع الحركات وهى ثلث حركة مستقيمة وهى حال قيام المصلى وحركة افقية وهى حال الركوع المصلى وحركة منكوسة وهى حال سجوده فحركة الانسان مستقيمة وحركة الحيوان افقية وحركة النبات منكوسة وليس للجماد حركة من ذاته فاذا تحرك حجر فانما يتحرك بغيره واما قوله وجعلت قرة عينى فى الصلاة ولم ينسب الجعل الى نفسه) كما لم ينسب الحب الى نفسه (فان تجلى الحق للمصلى انما هو راجع اليه تعالى لا الى المصلى) وانما كان تجلى الحق للمصلى من الله تعالى لا من المصلى (فانه لو لم يذكر) الحق تعالى (هذه الصفة عن نفسه) بان يقول للرسول عليه السلام جعلتُ انا قرة عينك فى الصلاة ولم يذكر الحق بلسان نبيه (لامره) اى الرسول عم (بالصلاة على غير تجل منه) اى من الحق (له) اى للرسول (فلما كان منه) اى من الحق (ذلك) التجلى (بطريق الامتنان) لا بطريق كسب من العبد (كانت المشاهدة) التى تحصل للنبى عم من التجلى الامتنانى (بطريق الامتنان) من الله (فقال) لاجل ذلك (وجعلت قرة عينى فى الصلاة) على البناء المفعول (وليس) قرة العين (الا مشاهدة المحبوب التى تقربها) بهذه المشاهدة (عين المحب) والقرة مأخوذة (من الاستقرار فيستقر العين عند رؤيته) اى رؤية المحبوب فى شئ فى التجلى الصفاتى وفى غير شئ فى التجلى الذاتى فانه بلا واسطة شئ وان كان لا يخلو عن صورة ما لكن هذه الصورة التى تقع فيها تجلى الذاتى ليست من الامور الموجودة فى الخارج وانما قلنا لا يخلو عن صورة ما لان مشاهدة الحق لا يمكن مجردة عن المراد (فلا ينظر) المحب (معه) اى مع المحبوب (الى شئ غيره) اى غير المحبوب (فى شئ) كما فى التجلى الصفاتى اى موجود فى الخارج (وفى غير شئ) كما فى التجلى الذاتى اى معدوم فى الخارج يعنى لا يجمع بينهما فى النظر فى شئ والمقصود ان النظر فى المحبوب لا يسع منه غيره لاستقرار العين

عنـد مشـاهدة محبوبه فالرؤية والنظر تنازعا فى شئ وغـير شئ فاعملنـا النظر وقدّرنا مفعول الرؤية كما عرفت (ولذلك) اى ولاجل ان المحب لاينظر مع محبوبه الى شئ غيره (نهى عن الالتفـات فى الصلاة فان الالتفـات) فى الصلاة الى الغير (شئ يختلسـه الشيطـان من صلاة العبد فيحرمه) اى فيحرم الشيطان العبد عن (مشاهدة محبوبه بل لوكان الحق (محبوب هذا الملتفت ما التفت فى صلاته الى غير قبلته بوجهه) وانما قال بوجهه ولم يقل بعينه مع ان الالتفات للعين لا الوجه اشارة الى ان الوجه حيث ما التفت اليه البصر فمن التفت بوجهه فى الصلاة الى غير قبلته فقد حرم عليه مشـاهدة ربه والالتفات بالوجه يعم وجه القلب ووجه الصورى (والانسـان يعلم حاله فى نفسه هل هو بهذه المثابة فى هذه العبادة الخاصة ام لا) اى هل يصلى صلاته على هذا الوجه المذكور ام لا (فان الانسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره فهو يعرف كذبه من صدقه فى نفسه) والكذب كناية عن الصلاة التى التفت فيها الى غير القبلة والصدق بخلافه (لان الشئ لايجهل حاله فان حاله له ذوق ثم ان مسمى الصلاة له قسمة اخرى) بين الله وبين عباده (فانه تعالى امرنا ان نصلى له واخبرنا) فى كلامه المجيد (انه يصلى علينـا) فاذا كان كذلك (فالصلاة منا ومنه فاذا كان هو المصلى فانما يصلى باسمه الآخر فيتأخر) ظهور الحق بهذا الاعتبـار (عن وجود العبد) اى لايظهر هذه الصلاة منه الا بعد وجود العبـد كما يتأخر رحمتـه للمذنبين فى اليوم الآخر عن شـفاعة الشافعين (وهو) اى الحق المصلى علينـا (عين الحق الذى يخلقه العبد) اى يتصوره (فى قلبه بنظره الفكرى) ويعتقد أن الحق فى نفسه على تصوره قوله بنظره متعلق بقوله يخلقه وكذلك (او بتقليده وهو الاله المعتقد) بكسر القاف (ويتنوع) الحق (بحسب ماقام بذلك المحل) قوله (من الاستعداد) بيان لما اى يتنوع بحسب الاسـتعداد فالحق بنفسه تعالى عن التنوع فالتنوع للاستعداد لا للحق (كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف لون الماء لون انائه) فنزه

الحق من كل قيد (وهو جواب ساد) اى محكم مطابق للواقع (اخبر عن الامر بما هو عليه فهذا) اى الاله المتنوع بحسب الاعتقادات (هو الله الذى يصلى علينا) وهذا بيان لنزول الحق فى الصلاة فينا وهو بعينه نزول الحق فى السماء الدنيا فى الثلث الآخير من الليل فوجود الحق اى ظهوره الينا من حيث النزول يتأخر عن وجودنا ووجود السماء والليل فلا اشكال فى مثل هذه الكلمات (واذا صلينا نحن له كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه) اى فى تصليتنا الحق (كما ذكرناه فى حال من له هذا الاسم) وهو الاسم الآخر يعنى فكما اذا كان هو المصلى يتأخر عن وجودنا فى ظهوره بصور استعدادنا اذ المتنوع يتأخر عن مابه التنوع فاذا صلينا نحن له كنا بمنزلة الحق اذا صلى علينا (فنكون عنده بحسب حالنا) واعتقادنا (فلا ينظر الينا الا بصورة ما جئناه بها) قوله بصورة يتعلق بينظر قوله بها يتعلق بجئنا اى ينظر الحق الينا بصورة ما جئنا الحق بهذه الصورة ما زائدة لتأكيد النظر بهذه الصورة وجاز لتأكيد عموم النكرة (فان المصلى هو المتأخر عن السابق فى الحلبة وقوله كل قد علم صلاته وتسبيحه اى) علم (رتبته فى التأخر و) علم رتبته (فى عبادته ربه و) علم رتبته (فى تسبيحه الذى يعطيه من التنزيه استعداده) الضمير المنصوب فى يعطيه يرجع الى الحق واستعداده فاعل يعطيه والضمير يرجع الى كل (فما من شئ الا وهو يسبح بحمد ربه الحليم) الذى لا يعجل بالعقوبة للمذنبين (الغفور) الذى يستر ذنوب العباد فكان لكل شئ تسبيحاً خاصا لربه الخاص الحليم الغفور له (ولذلك) اى ولاجل ان لكل شئ تسبيحاً (لا نفقه) اى لا نطلع (تسبيح العالم على التفصيل واحداً واحداً) لامتناع احاطتنا ما فى العالم فرداً فرداً (وثمه) اى وفى مقام التسبيح (مرتبة يعود الضمير على العبد المسبح فيها) الضمير فى قوله فيها يعود الى المرتبة (فى قوله وان من شئ الا يسبح بحمده اى بحمد ذلك الشئ) فالضمير الذى فى قوله بحمده يعود على الشئ اى بالثناء الذى يكون عليه) اى

يكون العبد على ذلك الثناء وفى قوله وان من شئ يتعلق بالمقدر اى الضمير كان فى قوله وان من شئ (كما قلناه) اى هذا المذكور (فى المعتقد) بكسر القاف (انه انما يثنى على الا آله الذى فى معتقده وربط به نفسه وما كان من عمله) اى من عمل العبد المعتقد (فهو راجع اليه) لا الى الحق (فما اثنى) ذلك المعتقد (الا على نفسه فانه (من مدح الصنعة فانما مدح الصانع بلا شك فان حسنها وعدم حسنها) اى الصنعة (راجع الى صانعها) والآله المعتقد مصنوع للناظر فيه فهو) اى ذلك الآله (صنعته) اى صنعة الناظر (فثناؤه) اى ثناء الناظر (على ما اعتقده) اى اعتقدانها آله (ثناؤه على نفسه) والله تعالى فى حد ذاته منزه عن الثناء على هذا الحد وعن هذا الاعتقاد لكن الله تعالى يقبل ثناء عبده واعتقاده كرماً ولطفاً منه اذ لاوسعة لكل احد أن ينظر الحق على اطلاقه ويثنى عليه فكان ذلك المعتقد يعين الحق ويقيده على حسب اعتقاده (ولهذا) اى ولاجل تعيين الحق وحصره على ما اعتقده (يذم معتقد غيره ولو انصف) ذلك المعتقد (لم يكن له ذلك) الذم لما انه مثله ايضاً فهو محمود عند صاحبه (الا) استثناء منقطع (أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل لاشك فى ذلك) اى فى ثنائه على نفسه ولا يشعر أن ثناءه على نفسه وظن انه يثنى على الله تعالى (لا عتراضه على غيره فيما اعتقده فى) حق (الله) تعالى (اذ لو عرف) ذلك العابد المعبود الخاص (ما قال الجنيد لون الماء لون انائه) وما مفعول عرف (اسلم لكل ذى اعتقاد ما اعتقده وعرف الله فى كل صورة و) فى (كل معتقد) فاذا لم يعرف الله فى كل صورة (فهو ظان ليس بعالم فلذلك قال تعالى انا عند ظن عبدى بى اى لا اظهر له الا فى صورة معتقده فان شاء اطلق وان شاء قيد) اذ لابد من القيد بالاطلاق او بغيره (فالآله المعتقدات) بكسر القاف (تأخذه الحدود) لتقيده بحسب استعداد المعتقد (وهو الآله الذى وسعه قلب عبده فان الآله المطلق لا يسعه

شئ لانه عين الاشياء) بحسب الحقيقة لا بحسب الاسماء والصفات
(وعين نفسه) اذلا شئ فى مرتبة الاطلاق غيره (والشئ لايقال فيه)
اى فى حقه (يسع نفسه ولا لايسعها) فظهور الحق
فى قلب عبده غير ظهوره فى مرتبة اطلاقه فالحق واحد
حقيقى والتعدد بحسب الاسماء والصفات ففى مرتبة
يقال الاله المطلق وفى مرتبة الاله المحدود وغير
ذلك من المراتب فالامر واحد (فافهم
والله يقول الحق وهو يهدى
السبيل) تم الكتاب
بعون الله الملك
الجليل
م م
م



حمداً لمن اطلع شمس المعرفة فى سماء قلوب كمل اوليائه * وفجر منها ينابيع الحكمة * فقاموا على قدم الخدمة * شكراً لا لائه * ومحى فضلا نقطة الغين فعاينوا وحدة وجوده * واثبت العين فتملوا بمشاهدة جماله وشهوده * وحباهم حبه فهم مصونون صفاء طبعهم فاض يقينا * راضون شذا شكرهم دام ينمو يمينا * عارفون بالله حقاً * مشاهدون الوحدة فى الكثرة صدقاً * والصلاة والسلام على عين الوجود سر الجمع المفرد * علة كل موجود سيدنا ومولانا محمد * صلى الله عليه وعلى آله واصحابه * وتابعيه وانصاره واحبابه * مالاح بارق * وذر شارق * وسلم تسليماً كثيراً ﴿ اما بعد ﴾ فان من اجل مؤلفات سيدنا قطب الوجود * حاتمى الاصل والعلم معدن الفضل والجود * الامام الربانى الشيخ الاكبر * الغوث الفرد الصمدانى الكبريت الاحمر * سيدى ومولاى * ووسيلتى ومنتهاى * أبى عبدالله محمد محى الدين بن على بن عربى * الحاتمى الطائى الاندلسى * قدس الله سره وروحه * ونور مرقده وضريحه * كتابه الموسوم بفصوص الحكم * بيدانه كنز مغلق مطلسم * جلى العباره * خفى الاشاره * قد انتدب الجم الغفير لفتح كنوزه * وحل مشكلات رموزه * وكان من جملة من اتى بالشرح المفيد * وذكر ماليس عليه مزيد * بشر زمانه * وجنيد عصره واوانه * العلامة الفاضل * الفهامة الكامل * الشيخ بالى افندى * عليه رحمة المعيد المبدى * المكنى بخليفة الصوفية ذوى المتوفى ٩٦٠ تسعمائة وستين كما نقله فى كتاب كشف الظنون * فلعمرى انه الشرح الكافى الكافل * الوافى بحل ما فيه من المشاكل * وقد كان طبع ذا الكتاب بعون الله الملك الوهاب * فى عصر حضرة سلطاننا الاعظم * وخاقاننا الافخم * خليفة الله الاعظم على افراد بنى الانسان * ثانى الحميدين صرامة وجزماً من ملوك آل عثمان * من بسط على رعيته سحائب الامن والامان * واغدق عليهم سحائب الرأفة والاحسان * فاصبحت الرعية ساكنة فى ظل الامان * رافلة فى ثوب العز والامتنان * المؤيد المظفر المعان * المحفوف بعناية الملك الديان * بدر الملة الاسلامية * مجدد مجد الدولة العثمانية *

المحفوظ بالقرآن والسبع المثاني * مولانا السلطان ابن السلطان السلطان الغازي
عبد الحميد خان الثاني * خلد الله ايام خلافته ما تعاقب الشهور والسنون *
واجرى احكام سلطنته في اكناف الربع المسكون * وحفظه وذريته وعائلته *
ومن يلوذ به ومملكته * بالسبع من الست في الخمس من كل الآفات * بجاه فاء
الفتح وطاء العلمس وعناية اهل الاشارات * منتدباً لطبعه من صفا طبعه *
فثامنه وسما نفعه * واعتنى بنشره مفرد دهره * وغرة جبهة عصره *
رضيع ثدي المعارف * سمير كل فاضل وعارف * حاتمي زمانه * وعين عيون
اهل اوانه * الساعي لنشر ما في الفخر يجدي * صاحب العطوفة محمد سعدي
باشا افندي * وذلك رضاء لوجه الله وحباً بأوليائه * ونفعاً لعباد الله واملاً
بولائه * وصار تمام طبعه * لداعي نشره ونفعه * في دار السعادة العليه * بالمطبعة
العثمانيه * صانها عن الآفات رب البريه * وذلك في ابتداء عام تسع
وثلاثمائة والف * من هجرة اشرف من حاز شرف الكمال وكمال الشرف *
ملتزماً تصحيحه العبد الفقير * المعترف بالذنب والتقصير * احقر الورى *
خادم نعال العلما * محمد صادق نجل شيخ مشايخ الديار الشامية على الاطلاق *
وبدر بدور البلدة الدمشقية بالاتفاق * الحاوي لمرتبتي المعقول والمنقول *
الحائز لفضيلتي الفروع والاصول * المرحوم الشيخ سليم العطار * عليه
رحمة ربه الغفار * راجياً من الاخوان * المتصفين بالانصاف اوصاف اولي
العرفان * اصلاح ما وقع بطبعه من الخطأ والخلل * واخذ اليد عند وقوع
الزلل * كان الله لي ولهم * وبالاحسان وللمسلمين عاملني وعاملهم * بحرمة
سيد الانام * عليه وعلى آله الكرام * افضل الصلاة واتم السلام * ولما لاح
بدر تمامه * وفاح مسك طبعه وختامه * ارخه الأديب * الماجد اللبيب *
الألمعي البارع الأريب * النجيب الكامل * واللوذعي الذكي الفاضل *
عزتلو مصطفى رشدي افندي * الدمشقي حفظه المعيد المبدي *

اما بعد حمد الله * والصلاة والسلام على رسول الله * وآله وصحبه وتابعيه

وحزبه * فيقول افقر الورى * واحقر الفقرا * الراجي عفو ربه الجليل * مصطفى رشدى الدمشقى بن اسماعيل * غفر الله له * وبالاحسان وللمسلمين عامله * لما تم طبع شرح الشيخ بالى على فصوص الشيخ الاكبر * واضاء سناء بدره العالى وصبح جماله اسفر * ورق طبعه وراق * وعم نفعه فى سائر الآفاق * انشده لسان الحال

* قد جئت يابالى بعقد كالى * للرشد يبدى بدره متلالى *
* شرح الفصوص لقد بدا من خدره * بشرى لنا نلنا المقام العالى *
* قل للاولى راموا الكمال الا اسمعوا * وتدبروا يا قومى سر مقالى *
* ان رمتوا فهم الفصوص فاسرعوا * وتصفحوا صحفاً بدت من بالى *
* ثم اعرب قلم البيان * بأفصح لسان * عن تاريخ التمام * وشكر الاحسان *

* فقال *

* يا شرح بالى قد شرحت البال بل * اشفيت بلبالا تنغص بالشخوص *
* وازلت عن عين البصيرة نقطة * فغدوت ارفل فى ميادين النصوص *
* ودخلت روض الانس دون رياضة * وبفلك فضلك بحر عرفان اغوص *
* فسبقت اقرانى الى نيل المنى * قل للشاة الا اركبوا ظهر القلوص *
* مذ راق منك الطبع قات مؤرخاً * الدر فاق بطبعه شرح الفصوص *
٢٩١ ٥٠٨ ٨١ ١٨١ ٢٣٥



طبع فى المطبعة النفيسة العثمانية * لا زال شرفها الى يوم القيامة *

سنه ١٣٠٩

